
colorchecker CLASSIC
x·rite
mm

H. BERGSON

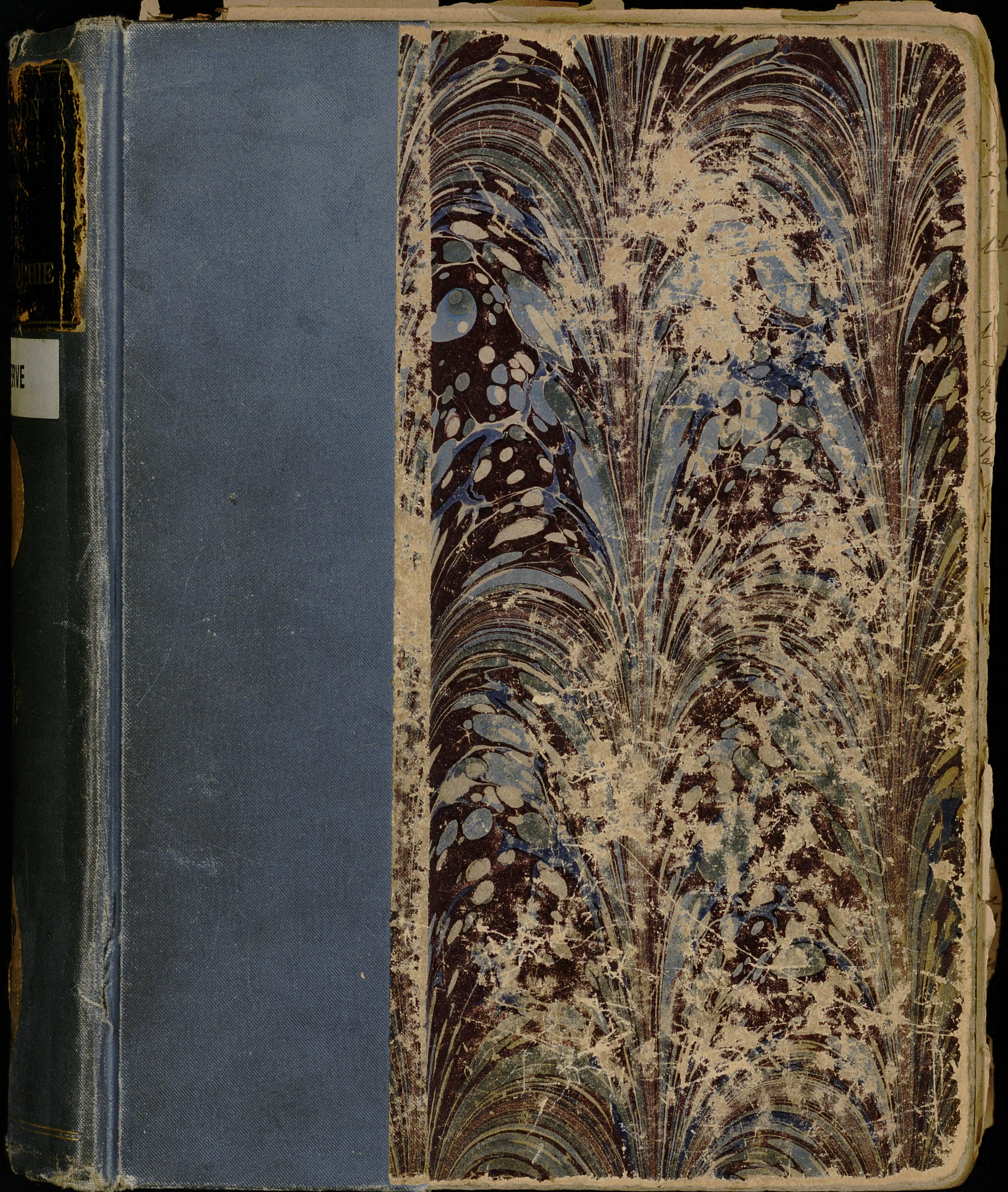
HISTOIRE
DE
LA PHILOSOPHIE

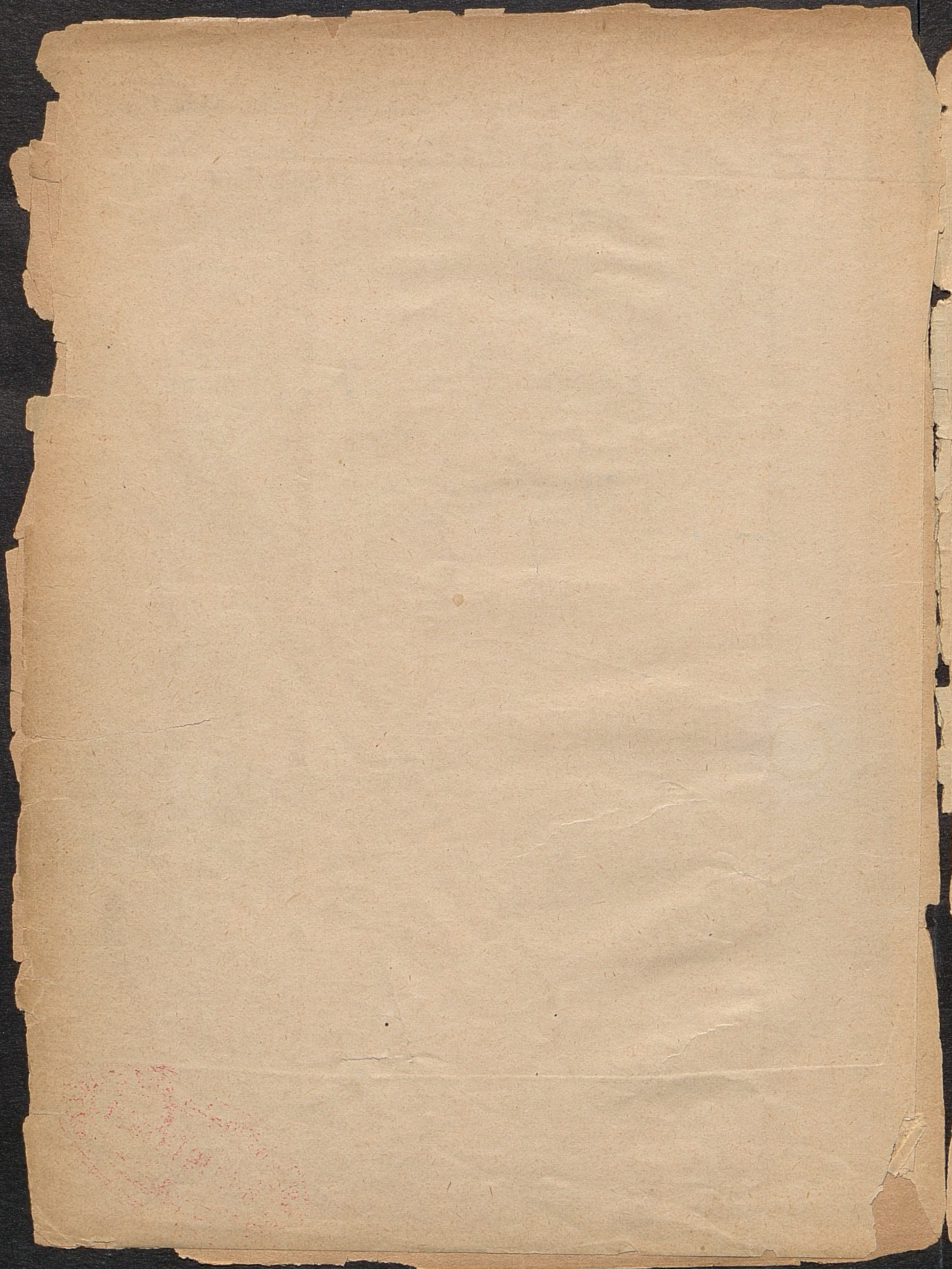








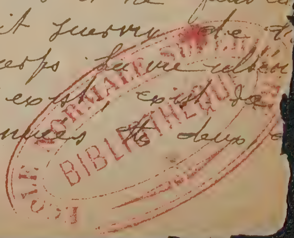


# Les théories de l'âme

## I. Les théories de l'âme jusqu'à Aristote

1° Homère. — Comme le fait remarquer Zeller c'est le spectacle de la mort qui a suggéré aux anc. Grecs ... peut être à l'h. primitif en général l'idée ... la distinction entre le corps d'une part et de l'a... une subst. qui serait l'âme. Après la mort en ... le corps semble demeurer pdt qq. temps ce qu'... et. Ms qq. ch. a disparu, ce sont les mvts, s... ces derniers sont ss-t internes. Il semble donc q... qq. ch. se soit évanoui, que qq. ch. ait disparu ... moins facilement perceptible, de moins tangible que le corps proprement dit. Ce qui aurait disp... ce qui se serait évanoui ce serait un princ. de v... telle est la ψυχη d'Homère et des anciens poètes de la Grèce. La ψυχη est le souffle vital, spiritus ... latus, c'est le principe de la respiration πνευμ... et la ψυχη qui est le princ. de la vie. Homère ... dient les esprits animaux φρενες placés ds la poitrine, lesquels sont le princ. de la vie intellect... et le cœur θυμος qui est une espèce de consc. ... Ces 2 facultés quoique peut être distinctes de la ψ... pr Homère en sont cept solidaires car elles dis... raissent avec elle.

L'âme ainsi définie ne survit elle ... pas au corps d'après Hom.? Sans doute la m... n'est pas un anéantissement, ms il ne faudra... pas croire non pl. qu'il y ait survivance ... plutôt qu'une surviv. du corps ... est une continuat. de ces 2 espr... ψυχη et du corps, ms demeurés ... deux ...



les morts sont des ombres εἴδωλα des fantômes Eidôla. C. ils ont le fantôme d'un corps ils ont l'ombre d'une âme. Pr. retrouver et à la fois la pensée intense et aussi la matérialité les morts sont obligés de venir puiser au principe de la vie et ce principe est le sang

Il ne faudrait donc pas se laisser abuser par l'analogie des mots et conclure de ce qu'il est question de survivance ou de continuat. de la vie à une distinct. du matériel et du spirituel, du corps et de l'âme pensante. Cette distinction est l'œuvre de la philosophie Elle s'est faite peu à peu et mesure que la pensée d'ab. absorbée par les objets exter. et extér. p. conséq. à elle-m. rentrait davantage en soi pr. prendre conscience de sa vraie nature, se distinguer des condit. où elle s'exerce et déterminer ainsi en même temps que la vraie nature de ces condit. la nature de sa propre essence

2° Les Ioniens — Pr. les philosophes de l'école d'Ionie il y a un principe unique dt les transformations multiples engendrent l'immense variété des choses: ce principe est ou l'eau ou l'air ou le feu, il est donc, dirions nous aujourd'hui, de nature matérielle. Ms cette expression s'appliquerait à peine à une époque où la matière et l'esprit n'étaient pas enc. différenciés, dissociés et où les penseurs n'apercevant distinctement que les corps, représentant cert. attributs au moins de l'esprit cherchaient ds la mat. les attributs de l'esp. La seule idée qui paraît circuler à travers la philo. ionienne pourrait se formuler ainsi il y a un principe primordial qui se métamorphose et qui à mesure qu'il s'éloigne de son état initial devient à la fois moins actif et pl. solide. Cette idée s'exprime avec une netteté croissante de Thalès à Héraclite et tandis que les ph. ioniens attachaient une import. capitale à la nature du

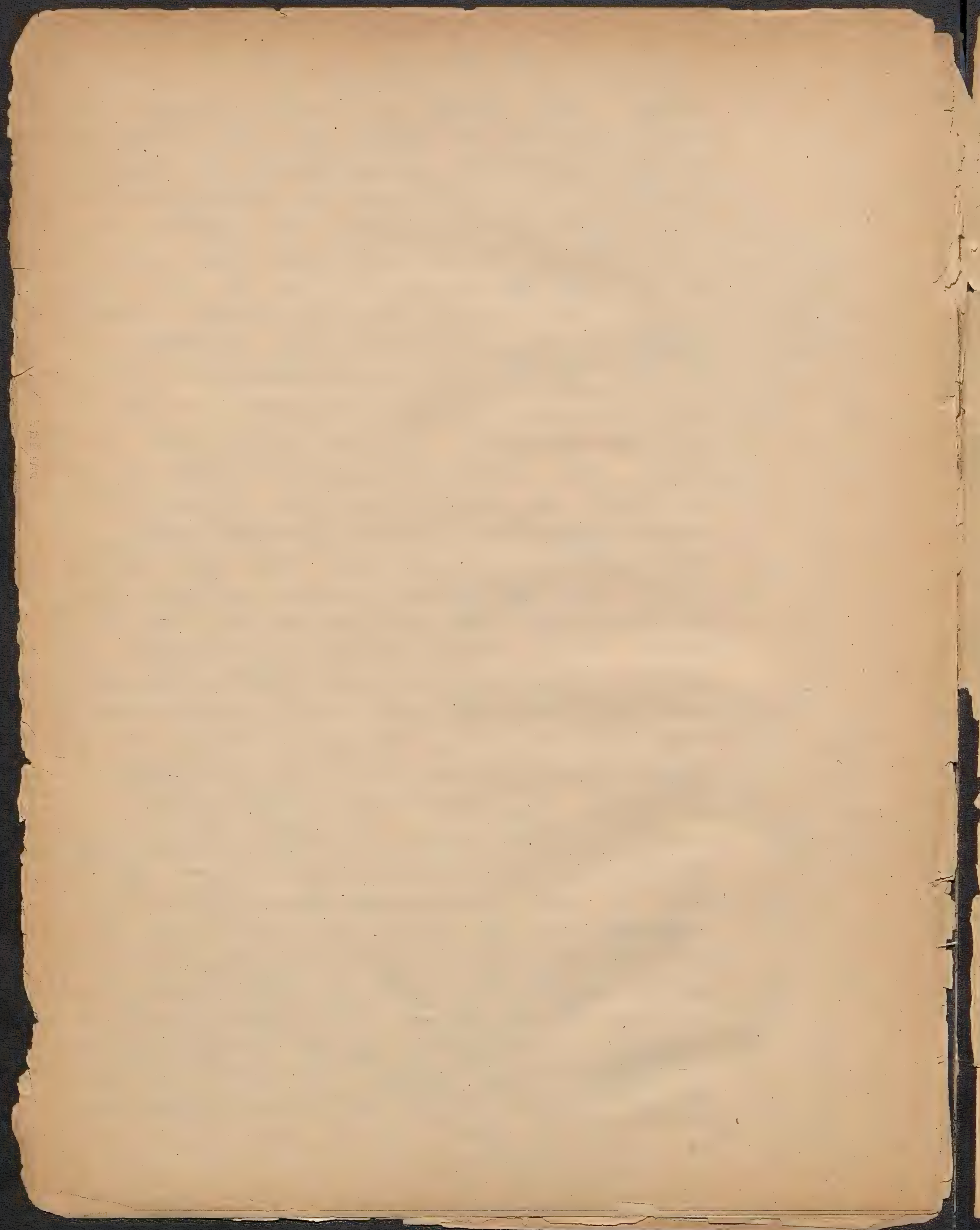
l'élément original, discutant pr. savoir si c'est l'eau ou l'air ou l'indéfini ou le feu, au contr. pr. Héraclite c'est l'activité, c'est le mvt interne de cet élément primordial, qq. nom qu'on lui donne, qui est la question capitale. Donc l'essence de ttes choses est un élément matériel ds le sens de corporel ms auq. les Ioniens attribuent de pl. en pl. les fonct. de l'esprit à mesure qu'il remonte pl. haut et se rapproche davantage de l'état originel de ce princ. Ainsi s'explique chez les Ioniens l'habit. de mettre le princ. de la vie en général, le princ. de tt mvt interne ds la fluidité, ds l'air ou ds le feu. Une matière de forme indéterminée, changeant constamment de dimension et de posit., capable en appar. p. conseqt de se mouv. elle-m., une matière de ce genre ét. érigée par eux en princ. interne de mvt. Anaximène disait que notre âme est de l'air, Héraclite que le princ. de la vie est le feu et que l'âme meurt quand ce feu devient de l'eau. Pl. le feu qui alimente le feu est chaud et sec, pl. l'âme est parfaite. D'aill. chez les Ioniens en général, chez Héraclite surtout cette âme qui est le princ. de la vie individuelle est une parcelle de l'âme universelle, elle n'en est même pas une parcelle détachée, elle fait partie de la vie du tout, le feu éternel, le feu artiste qui se divisant donne la vie à ts les êtres C'est ainsi disait Tertullien que le souffle unique qui sort de la bouche du musicien crée des sons distincts en se divisant entre les trous du chalumeau « flatus in calamo per cavernas.

3° Les Eléates et les Pythagoriciens –

Ni chez les Eléates ni chez les Pythagoriciens la distinct. n'est mieux tranchée entre la matière et l'esprit, l'âme et le corps. Les Pythagoriciens, dit-on, définissaient l'âme une

harmonie Ms l'harmonie est l'essence de ttes choses Cette définit- de l'âme ne fait pas de l'âme qq. ch. de diffé- par essence du corps. Pr. les Eléates tte multiplicité est illusoire. Les Eléates ne pouvaient donc ni distinguer des âmes individuelles ni distinguer la matière de l'esprit Ce que Parménide app. l'un, le tout τὸ ἕν, τὸ πᾶν est défini par lui au moyen caract. dt la plupart conviennent plutôt à matière. Au fond l'obscurité, l'indécis. de ttes les anc. philosophies sur cette point vient de ce q se représentent l'activité sous forme de un mvt et l du sens commun et suivant en cela la tradi poet. ces philos. distinguent la vie de la au moy. du mvt spontané, la vie étant que se meut du dedans. L'activ. interne ainsi définie par le mvt càd par qq. ch. étendu, qui occupe de l'espace, le princ. de la ne pouvait pas être dégagé de tte matérialité. mérite d'av. sinon découvert l'esprit, du m d'av. proposé une définit- reçue. une concep nette de l'activité spirituelle revient au philo sophe qui au lieu d'orienter l'idée de la v vers le mvt la dirigea vers l'intellig., la pensée. Ce philo. est Anaxagore.

1° Anaxagore. - Anaxagore, d'après ce que ns connai de lui par qq. citat. d'aut- anc, ne tenait pas le νοῦς pr. chose étrangère à l'espace, dégagé de tte étendue. Ce n'est pas ds ce se qu'il a défini l'esprit. Ms le princ. intér. qui est la source de la vie est d'après lui un princ. intelligent, une pensée Sans doute cette pense ce νοῦς a tout- chez lui le caract- et accomp les fonct- d'une force physique C. au début ts les germes sont confondus, mêlés il faut



p. que ces éléments se groupent selon leurs affinités naturelles une force capable de distinguer les qualités et de reconnaître les semblables, une force douée de discernement p. conséquent. C'est l'esprit, l'intellig. qui a tt organisé. Nous διεκόσμησεν πάντα διὰ κόσμου... Ms cette intellig. pénètre les ch. étant étendue c. elles et se distingue des choses par sa parf. homogénéité.

5° Platon. — C'est ds la philo de Platon que ns trouvons la distinct. cette fois philos. du corps et de l'âme que l'homme. Ns avons dit que chez les premiers philosophes grecs, l'âme est avant tout un prpe de mvt et que ns reconnaissons sa présence aux mvts spontanés du corps. Platon accepte cette idée « le corps, dit il ds les Lois, est une substance qui peut bien communiquer le mvt qu'il a reçu, ms qui ne peut jam. se mouvoir elle-m. » et ds le Phèdre « Tt corps qui reçoit le mvt d'une cause extér. est sans âme, tt corps qui reçoit le mvt d'une cause intér. le doit à une âme. » D'autre part Anaxagore voyait ds la pensée le prpe organisateur des choses. Platon accepte encore cette idée. Ms s'élevant à un pt de vue supérieur voit ds la faculté de produire spontanément des mvts une manifestat. accessoire et c. le symbole matér. d'une faculté pl. haute qui est la faculté de connaître. De même en effet que nos mvts au lieu de prolonger simplement nos mvts extér. dt ns recevons l'impulsion témoignent d'une initiative propre, ainsi nos idées au lieu de continuer nos sensat. les dépassent infiniment « Chaque sens a ses limites infranchissables, chacun des sens a sa fonct. particul. (Phédon) » Ns serions donc partagés entre les données multiples des sens différ. si ns ne disposions pas de la puissance supérieure de ramener ces

sensat. multiples si l'unité et de les fondre dans une idée. les notions collectives que ns formons des choses, les notions de l'être, de l'identité, de la différ., du nbre ne peuvent venir d'aucun sens. Comprendre c'est saisir le général, l'universel ce qui ne vient par aucun sens. Dès lors si l'acte de connaître consiste ds l'intuition de l'unité et de l'universel, l'être qui connaît doit participer de cette unité; il ne peut être de son essence ni composé ni divisible ni changeant c. ce qui tombe sous nos sens. supprimez ce principe capable de penser l'universel il ne reste plus que les sensations et c. les sensat. sont contradictoires entre elles et que chacune d'elles se présente avec les mêmes droits les mêmes titres, la vérité sera multiple, changeante, contradictoire enfin telle fut l'erreur des sophistes d'après Platon ou bien donc les sophistes ont raison et il n'y a pas de sc. possible ou bien si la sc. existe, la sensat. n'est pas pl. la sc. que le mot reçu du dehors n'est la vie. La vraie connaissance est action et comme la vie elle vient d'un principe qui puise en lui-m. son mot. A plusieurs reprises Platon revient sur cette idée, notamment ds le Théét. la connaiss. se produit par une concentrat. du principe pensant sur lui-m. par une réflex. par un retour et p. conseq. de la possibilité de la sc. ns pouvons conclure à la réalité d'un principe capable de cette réflexion, de ce retour. Il ne suffit même pas de dire que ce principe en raison de ses fonct. est distinct du corps, indépendant du corps, il faut ajouter qu'il a ds le corps un ennemi, que le corps est un obstacle, une entrave à la pensée, εμποδιον, Connaître parfaitement est donc s'affranchir du corps et c'est en ce sens que la vie du sage est une mort anticipée. Cette dé

monstration Platon la continue ds le domaine de la sensib. Une voix intér. ns ordonne de ns affranchir des passions, de ns détacher du corps, et ce n'est pas ici le corps qui se sépare du corps. Il y a donc une force capable de commander au corps et de s'en faire obéir. – En résumé Platon s'élève du mot par leq. notre corps résiste au choc des corps extér. à l'effort par leq. ns ns détachons des passions et à la pensée enfin par laq. ns dépassons infiniment la sensat. L'âme devient ainsi en même temps qu'un principe de mvt, avant même d'être un princ. de mvt, volonté et intelligence.

Cette âme Platon la déclare simple, incorporelle, indivisible et invisible, elle préexiste au corps et ds ce qu'elle a de meilleur au moins elle est immortelle. Il est donc incontestable que Platon a défini nettement un princ. essentiellement inétendu, essentiellement actif. C'est bien ce que ns appelons l'esprit. L'obscurité de la doctrine et son insuffisance réside ds les deux questions, des rapports de ce princ. avec le corps d'une part et avec les autres âmes et le Ψ, l'âme universelle, de l'autre. Le princ. de la pensée, le νοῦς ne pouvait pas d'après Platon pouvoir agir directement sur le corps. Au dessous du νοῦς immortel, il y a le cœur, le courage, θυμός, le désir ἐπιθυμία qui ne survivent pas au corps. Cette seconde âme mortelle, subordonnée à la pensée, agit sur le corps et en subit les variat. Elle pénètre d'autre part la pensée et si le νοῦς n'éprouve pas de sensat., elle réfléchit sur les sensat. éprouvées. Comment se représenter les rapports de cette âme supér. avec cette âme infér. et de l'une et l'autre avec le corps ? Première difficulté. D'autre part

la pensée individuelle, d'après Platon, n'est qu'une parcelle de l'âme universelle. Dieu en informant le monde verse l'intellig. ds l'âme du monde qui peut être préexistant et qui le pénétrait. Il fit cette âme intellig. Notre âme s'est détachée de l'âme universelle. Préexistait elle sous sa forme actuelle ou confondue ds le gd tout et quelle est cette chute qui l'a fait tomber ds un corps ? Autant de quest. insolubles ds la philo platonic.

Il est maint. aisé de comprendre pourquoi Platon arrive à une idée claire de l'activité spirit. et pourq. cette idée se complique nécessairement chez lui d'innom. difficultés. L'essence de la dialect. platonic. est de séparer les essences differ., de faire deux plusieurs. La séparation de la pensée et de l'activité, de la matière et de ce qui l'anime devient une separat. tranchée. Ds Platon dégage les conseq. il definit l'idée de l'âme. Ms précisemt parce que l'idée platonic. est à la f. une essence, un être et un genre, l'âme définie par Platon est à la fois un être et un genre compren. une multitude indéfinie d'individus. Il y a donc d'un coté l'âme universelle et de l'autre des âmes individ. en un cert. sens distinctes, en un autre sens fondues ds l'âme universelle. L'idée d'une âme individ. ne peut donc être définie nettemt ds ce syst. et quant à l'act. de cette âme sur la matière elle ne peut pas être pl. claire que ne l'est la nature même de la matière si violemment séparée par Platon de l'idée

## II. La théorie de l'âme dans Aristote

—

Le progrès des théories de l'âme depuis les premiers Ioniens jusqu'à Platon a consisté à dégager de mieux en mieux de toute forme corporelle le principe de la vie et de l'intelligence. D'ab. dépouillé de solidité, réduit à un simple fluide, ms enc. étendu ce principe est détaché de l'espace et par là même séparé radicalement, on pourrait dire violemment du corps par Platon. Ms justement parce que la séparation est violente, parce que l'isolement est complet, absolu, on ne voit pas chez Platon pourq. ce principe, cette âme, se double d'un corps ni quelle espèce d'action elle peut exercer sur ce corps. Précisément parce que Platon n'a pas marqué la parenté de cette âme avec le corps qu'elle anime, Platon en a négligé l'individualité : d'où sa tendance à absorber, à résorber les âmes multiples ds l'âme universelle, ds l'âme du monde. La [illegible] la doctrine d'Arist. en ce qui concerne l'âme représente un effort ps. serrer de pl. près l'individualité. Par là Aristote fut conduit à établir une solidarité étroite entre le corps et l'âme. Ici e. ailleurs Arist. rapproche ce que la dialectique platonic. a séparé profondément : les termes que Platon a opposés l'un à l'autre, Aristote va les faire pénétrer l'un ds l'autre. Dans son traité περὶ ψυχῆς et aussi ds sa Métaph. Aristote indique avec une précis. extrême les caract. distinctifs de l'âme et du corps : le corps est tangible et visible, l'âme n'est ni l'un ni l'autre ; le corps est multiple et composé, l'âme est indivisible : c'est elle qui fait la vie et l'unité du corps. Le corps, est sujet aux mvement (γένεσις) et à l'altérat. (φθορά), l'âme est immobile et inaltérable. L'âme n'occupe pas d'espace, elle n'a pas de grandeur, enfin elle commande au corps, étant ds tt être vivant ce qu'il y a de pl. excellent. Qu'est-elle donc en soi et quels rapports a-t-elle avec le corps ?

Parmi ts les objets matériels, parmi ts les corps, il n'est qu'Aristote met à part et app. des corps de la nature. Ce sont les corps que la nat. engendre. Un édifice n'est pas un corps de la nat. parce qu'il a sa cause et sa fin en dehors de lui. Les corps de la nat. sont ceux qui ne tiennent pas leurs formes d'une c. exté

à eux et n'ont pas non pl. leur raison d'être en dehors d'eux. Ce sont en d. t. les corps vivants. Ceci posé, le vivant diffère du non vivant en ce qu'il se nourrit, croît, dépérit et meurt. Et cela par nat. par essence et en vertu d'une loi intér. qu'il développe ds le temps. Cette loi vivante qui fait passer le corps par des phases bien tranchées, ms aussi bien réglées qui contient, qui résume ds son immobilité la raison de ts les changem. et de ts les mvts, c'est l'âme. L'âme est donc ce qui amène le corps à réaliser ttes ses puissances. Si le corps vit, c'est qu'il a la vie en puissance. Ms d'autre part, la vie est un acte, une réalisat. d'un possible, et p. conséq., l'âme est un acte ἐνέργεια. C'est, pr. employer le mot d'Arist., une entéléchie ἐντελέχεια. D'où cette défin de l'âme: L'âme est l'entéléchie première d'un corps naturel ayant la vie en puissance. Le rapport de l'âme au corps est donc celui de la forme à la matière, celui de l'acte à la puissance. Rappelons que pr. les corps qui ne sont pas des corps de la nature, il y a, en outre de la c. matér., 3 causes distinctes, qui en expliquent l'existence et la nature: la c. formelle, la c. du mvt, et enf. la c. finale. Ce qui distingue le corps naturel des autres, c'est que pour lui ces 3 causes coïncident et ne se distinguent que logiquement, par le pt de vue. Or ce en quoi elles coïncident est justement l'âme. L'âme est d'ab. la forme du corps en ce qu'elle est sa loi de format., elle ~~est~~ est ensuite la fin, le but, car la fin ou le but de la matière ~~qui coust~~ est de réaliser les puissances qui sont en elle. Enfin elle en est la cause efficiente ou motrice non pas qu'elle puisse se mvoir elle-m. ni p. conséqt. mvoir par impulsion, ms par ce que c'est l'attraction de la forme qui par une espèce de nécessité intér. amène le corps à développer et à réaliser ttes ses puissances. On pourrait donc dire pr. employer des expressions pl. modernes que c'est la fonction, d'après Arist., qui explique l'organe et que l'organe est même engendré et animé par l'attrait de sa fonction. Soit un corps

non naturel, p. ex., un couteau, sa fonct. est de couper et si c'est un corps naturel, on pourrait dire que la fonct. de couper est son âme. De même et ds le même sens on peut dire que la vie est l'âme du corps naturel, du corps organisé.

Dès lors peut on séparer l'âme du corps? L'âme peut elle quitter le corps, si elle est aussi entendue, princ. de vie, c. un matelot quitte sa barque, c. un père se sépare de ses enf.? L'err. des philosophes antér., d'après Arist, est d'av. cru à cette séparation. La forme est inséparable de la matière, l'acte est inséparable de la puiss. qu'il réalise et puisque le lien de l'âme et du corps est le lien de l'acte à la puissance, ce lien est indissoluble. L'âme qui est unie au corps exige le corps pour matière, et, d'autre part, la matière même que devient le corps contenait l'âme en puissance, car ce n'est pas ttε matière qui peut prendre tte forme. Il n'y a d'entéléchie, en effet, que ps. la matière qui contient en puiss. cette entéléchie. On comprend mnt. en quel sens l'âme est antér. au corps et en quel sens postérieure. Les parties mater. du corps sont antér. au tout, puisque le tout en est composé, ms d'autre part elles ne sont des parties qu'à la condit. d'être ds un tt. C'est le tt qui fait d'elles des parties et le tt qui est le but, la fin, la raison d'être de l'arrangement des parties et des parties elles-m. leur est logiquement antérieures. S'il en est ainsi, il y aura des différ. de perf., des degrés entre les âmes, et ces degrés seront mesurés par la puiss. du corps; ms ce serait une erreur grave que de croire que la perfect. d'une âme a sa cause, sa raison ds la perfect. du corps et que l'homme, p. ex., est le pl. intelligent des animaux par qu'il a ~~deux~~ une mains, c. disait Anaxagore. Parler ainsi, dit Aristote, c'est renverser l'ordre réel des choses: c'est, au contr., par que l'h. est en puiss. le pl. intelligent des animaux par la nature lui a donné un corps approprié, et en particulier la main, qui est l'instrument le pl. utile. C'est un princ. général ds la philo. d'Arist. que ce qui est le dernier pr. ns πρὸς ἡμᾶς est le premier en soi. L'âme à laq. ns ns élevons par

induct- seult et en partant du corps précède logiquement le corps, en est la cause, la raison déterminante.

Partant de ce princ. de différenciation, on distinguera 3 espèces d'âmes: 1° l'âme des plantes qui a la faculté de se nourrir τὸ θρεπτικόν et de croître 2° l'âme des anim. qui a en outre la faculté de mvoir d'une part τὸ κινητικόν et d'autre part celle de sentir et de désirer avec ttes les activités corrélatives de la sensat. et du désir (mémoire, imaginat. etc...) 3° l'âme hum. qui selon le mot d'Arist. est un microcosme en ce qui elle réunit les activités des âmes inférieures, m̃s en leur ajoutant qu. forme la pensée τὸ λογιστικόν chacune de ces trois âmes suppose la précédente, représente une forme supér, m̃s suppose la précéd. c. la forme suppose la matière. Sans la vie végétative, sans la nutrit. il n'y aurait pas de vie animale, pas de sensat. possible. Sans la vie animale, sans la sensat, sans les images, il n'y aurait pas de pensée humaine car cette pensée a des images qu. matière. M̃s précisément parce que la pensée qui n'est qu'en puissance ds les âmes inférieures se réalise chez l'homme l'homme occupe une place exceptionnelle, privilégiée dans la nature. En effet lorsque de degrés en degrés la pensée est arrivée à se dégager des images sensibles qui lui servent de matière, quand s'exerce la partie purement active de l'entendement, la raison active c. dit Aristote, elle est tout près de coïncider avec la pensée de la pensée, avec la νόησις qui est Dieu. Cette raison active n'atteint sans doute jam. un pareil état d'une man. durable. Il n'en est pas moins vrai que la faculté capable de ce progrès indéfini, celle dt l'objet est soustrait au devenir, celle qui a qu. limite, c. dirait le mathémat., l'immobilité et l'éternité, celle-là est autre chose que la forme du corps.

Ns touchons ici au pt. obscur et en m. temps intéressant de la théorie aristotélic. de l'âme si l'âme en tant que forme du corps est inséparable

du corps et meurt p. conséquent avec lui, il y a
cept. de l'âme humaine qq. ch. de impérissable,
et qui n'est la entéléchie d'aucun corps, quelque
chose qui lui vient du dehors, qui entre en elle
pr. employer l'expres. d'Aristote à la man. d'un
étranger qui entre par la porte θύραθεν εἰσιέναι,
c'est l'esprit. C'est ce qu'il y a de divin ds
l'âme - La raison active est ce qu'il y a ds
l'âme d'immortel, d'indépendant du corps, de
véritablement divin. La pure pensée, la pensée
absolument active, celle qui serait acte pure serait
la pensée sans matière, la pensée de la pensée. L'h.
ne s'élève guère aussi haut. La pensée est p. lui
une fatigue, dit Arist., il y a en lui d'irrémédiable
dualisme de la mat. et de la forme. L'h. pt.
cept. arriver à la pure pensée ds de rares mo-
ments et en pas rapides éclairs ; ms il suffit que
ns puissions en approcher de pl. en pl. près que ns
tendrons par là à ns confondre avec ce qui est
en dehors du temps, étranger à la mémoire,
l'immortel, l'éternel. Donc en tant que le νοῦς
habite en nous mêlé sans doute à une matière
végétative et sensitive, ms la dépassant infini-
ment nous sommes immortels. Cette immortalité
est-il besoin de le dire, n'est pas l'immortalité
personnelle, car celle-ci supposerait la mémoire
et la mém. conditionnant nécess. de la sensat.
et de l'imag. est étrangère à la pure pensée.
Et en outre ce qu'il y a d'impérissable ds l'âme
est sa participation au νοῦς à l'esprit pur qui
est nécessairement dégagé de l'individualité !

Comment entendre cette dern. partie
de la doctrine ! Si l'âme est la forme du corps,
elle est inséparable du corps et il n'y a rien
en elle d'immortel. Si d'autre part l'âme se
trouve être, par un cert. côté au moins, Dieu
lui-m. présent en chacun de nous, alors l'âme
ne peut pl. être définie la forme du corps. Ns re-
trouvons ici sous une autre forme la difficulté que
ns signalons chez Platon de concilier l'existence
de l'âme individuelle avec celle de l'âme univer-

telle. Préoccupé d'affirmer l'individualité, préoccupé aussi de rattacher l'âme au corps, Aristote a défini la spiritualité de l'âme avec une rigueur parfaite et une clarté supérieure. Il en a défini la spiritualité par la forme, et il l'a rattachée au corps par les liens étroits qui unissent la forme à la matière. Or, d'autre part, en tant qu'elle renferme en puissance la pensée de la pensée, l'âme humaine dépasse infiniment les puissances du corps, et, puisque, chez l'homme, nous trouvons que l'âme atteint, ne fût-ce qu'à de très rares moments, cette forme supér. de la pensée, laquelle n'est aucunement en puiss. de le corps, c'est donc que l'âme humaine est qq. chose de pl. que l'entéléchie du corps. De là, ds l'âme hum., un dualisme qui nuit à la clarté de la doctrine, ms qui était inévitable, parce que, ne pouvant déduire les choses multiples ni les âmes multiples de la pure pensée laquelle n'a aucune raison pr. sortir d'elle-m., Arist. est obligé de partir, au contr., des choses multiples considérées c. posées, et que, à un moment donné du progrès vers la pensée pure, à un moment donné de l'ascension, il fallait dès lors un saut brusque pr. passer des choses multiples à la pure pensée.

## III. La théorie de l'âme chez Plotin

Pour retrouver ds la philosophie grecque la notion d'une âme spirituelle, c.a.d d'un principe inétendu distinct de la matière, il faut franchir la philos. épicurienne et celle des Stoïciens et se transporter tout d'un coup à l'école d'Alexandrie. C'est ds la IVème Ennéade de Plotin que la distinction du corps et de l'âme est marquée avec la dernière précision. D'abord l'âme principe de la vie et de la pensée peut elle être de même nature que le corps ? Non, car la nature même du corps exclut la simplicité et l'âme est nécessairement simple. Supposez l'âme formée d'atomes, et l'unité de la pensée, l'unité même de la vie du corps devient inexplicable. De plus si l'âme est de même nature que le corps, elle est c. le corps ; si elle s'écoule : que devient la mémoire ? Enfin en 3me lieu, si l'âme était de la nature du corps l'intelligence deviendrait incompréhensible, puisque l'intelligence consiste ds l'intuition de choses incorporelles. Donc ni la vie ni la mémoire ni l'intelligence ne se peuvent réduire aux propriétés de la matière

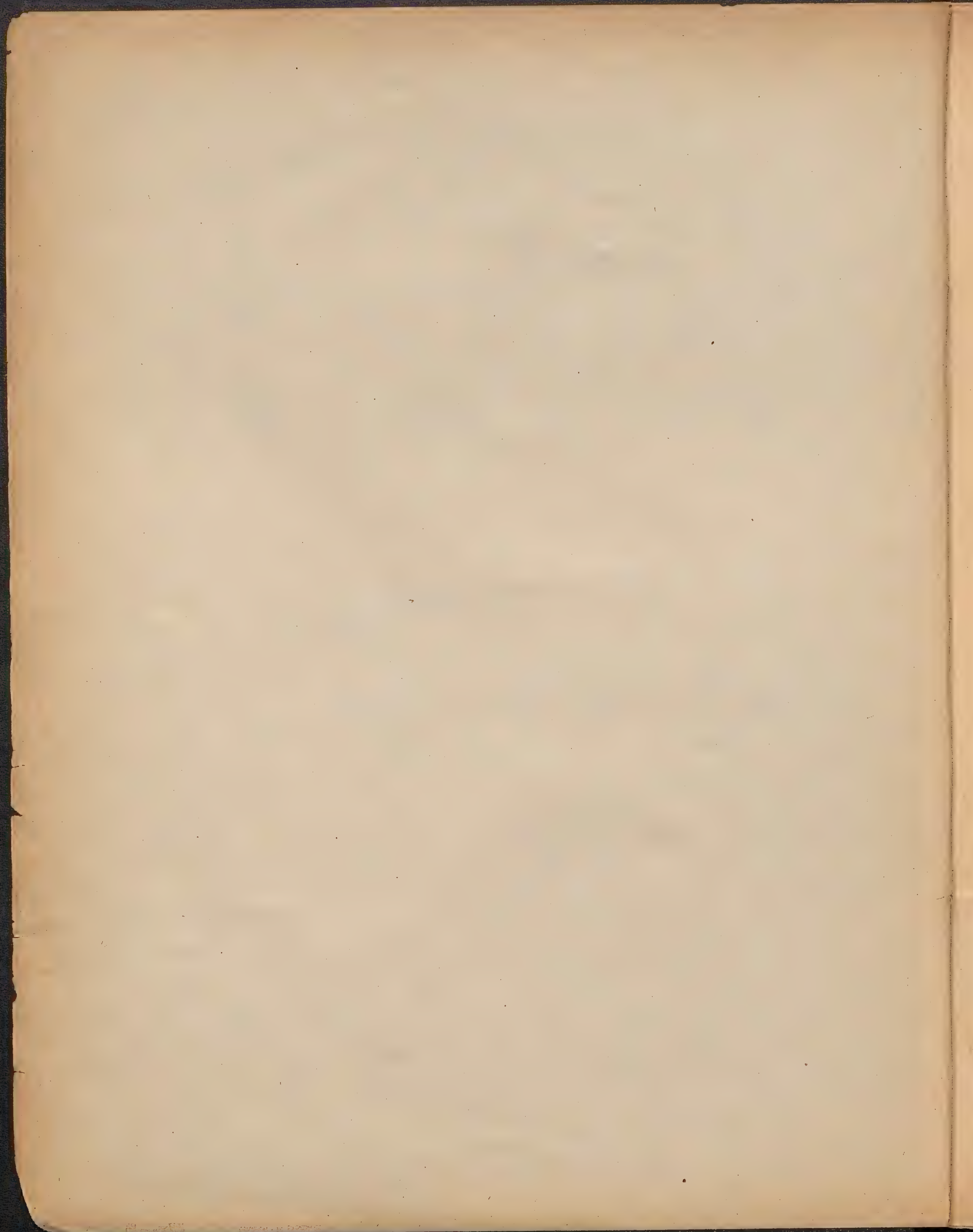
Dira-t-on que l'âme est une harmonie, l'harmonie du corps ? Dans ce cas, dit Plotin, l'âme serait un effet et non plus une cause. Or c'est une cause, quand ce ne serait que la cause des mouvements du corps. Dira-t-on avec Aristote que l'âme est l'entéléchie d'un corps organisé qui a la vie en puissance ? Mais si l'âme était l'acte du corps, elle n'aurait pas la faculté qui ne

fût représentée dans le corps. Mais comment alors l'âme pourrait elle se souvenir, raisonner, penser, toutes facultés auxquelles on ne conçoit pas d'organes. Cela est tellement vrai, dit Plotin, qu'Aristote a dû joindre à cette âme qui est d'entéléchie du corps une pensée immortelle, un νοῦς qui est distinct de ce corps, lui vient du dehors, s'y introduit mystérieusement. Une seule conclusion dès lors reste possible. L'âme est une essence indivisible, présente à le corps, présente même dans chaque partie du corps, mais qui est tt entière dans chacune des parties Elle n'y est pas, nous dit Plotin, c. la partie dans le tout, ni c. la qualité ds la subst, ni même c. la forme ds la matière, aucune image, aucune métaphore empruntée à l'ordre sensible ne pourra rendre compte de ce rapport de l'âme avec le corps. Tout au plus pourrait-on dire que ce n'est pas l'âme qui est dans le corps, mais plutôt le corps qui est dans l'âme.

Arrêtons nous sur ce dernier point, il est capital. et ici est peut être l'idée maîtresse de la doctrine des Alexandrins sur l'âme Il faut se rappeler que, d'après Plotin, le Bien ou, c il dit, l'Un engendre l'Intelligence avec les idées dont elle est le siège et que l'intelligence à son tour engendre l'âme du monde laquelle est le pcipe de la vie et de l'activité le pcipe de la nature entière. En d. t. le premier principe est l'Un absolument simple. De l'Un absolument simple dérive d'ab. ce qu'on pourrait appeler l'Un multiple càd le monde des idées Mais l'intelligence, siège des pures

idées, est trop loin encore des choses sensibles pour les engendrer directement. Il faut un intermédiaire, il faut un 3ème principe qui transmette au monde sensible ou plutôt fasse épanouir en choses sensibles la lumière intelligible. Il faut un principe en d'autres termes dt le sommet soit encore intelligible et dt la base soit matérialité. Ce principe est ce que les Alexandrins appellent l'âme du monde. Or de même que l'intelligence, le νοῦς, s'épanouit en idées multiples, ainsi l'âme "se réfracte sans se diviser en une multiplicité d'âmes individuelles" Au fond ttes ces âmes convergent et viennent s'identifier dans l'âme universelle. Cepdt elles en restent distinctes et distinctes aussi les unes des autres, parce que leur multiplicité n'est pas chose accidentelle, leur multiplicité résulte de la nature, de l'essence même de l'âme universelle, laquelle doit en raison de sa fécondité s'épanouir en âmes multiples comme l'intelligence s'épanouit en idées. Pr. parler c. Plotin, "on doit se représenter les âmes particulières comme des rayons qui se confondent au foyer et qui se distinguent à mesure qu'ils s'éloignent". Ce sont des émanations de l'âme universelle: elles sont engendrées par elle, mais elles ne lui sont pas postérieures, pas plus que les rayons lumineux ne sont postérieurs à la source de lumière. Elles sont donc distinctes et néanmoins elles n'existeraient pas, elles ne subsisteraient pas sans le foyer d'où elles émanent. Or, à mesure qu'on s'éloigne de ce foyer lumineux source de toute lumière, à mesure que

les rayons s'écartent, leur éclat diminue, une ombre naissante vient s'interposer entre eux; finalement les rayons viennent se perdre dans des ténèbres. Cette nuit, cette ombre, cette obscurité qui n'a pas d'existence primitive, qui n'est qu'en tant que négation de la lumière, c'est la matière. Déjà Platon avait dit que la matière c'est le non-être τὸ μὴ ὄν, qu'elle est le pur indéterminé, ce qui n'est que par contraste, par opposition avec l'idée. Aristote approfondissant cette pensée avait défini la matière par la pure puissance. Les Alexandrins voient dans la pure matière eux aussi une pure puissance qui ne possède la forme ni actuellement ni virtuellement, et puisque l'être se définit par ses déterminations, la matière qui est le pur indéterminé est véritablement non être. Une chose est donc d'autant pl. corporelle et matérielle qu'elle a moins d'être. La matérialité représente et mesure sa privation d'être, et si l'on se représente les âmes particulières comme des rayons lumineux qui s'écartent et s'affaiblissant vont enfin se perdre dans l'obscurité, on peut dire que cette obscurité répond précisément à la matérialité croissante des choses où vont se perdre les âmes particulières. Voilà dans quel sens Plotin veut que le corps soit dans l'âme et non pas l'âme dans le corps. C'est l'âme en effet qui existe réellement en tant qu'elle est le



prolongement de l'intelligence, du νοῦς, laquelle émane elle-même de l'un. C'est l'âme qui existe réellement et le corps représente plutôt ce qui manque à l'âme pour réaliser toutes ses puissances.

Ajoutons que Plotin est loin de s'exprimer partout avec la même netteté et que plus souvent même il parle de l'âme organisant le corps à la manière d'une chose distincte d'elle. L'âme façonne son corps comme ferait l'artiste pour son oeuvre avec cette différence toutefois qu'elle ne connaît ni effort, ni tâtonnement, ni résistance, la matière ne pouvant lui résister comme elle résiste à l'artiste. Ailleurs il nous montrera sous forme mythique les âmes s'élançant du ciel dans la matière s'y installant plus ou moins profondément, les unes restant à la surface, prêtes à remonter au ciel, d'autres s'épaississant, s'alourdissant par la pénétration intime de la matière. Mais toujours deux idées dominent cette doctrine de l'âme : la première est l'idée de l'union intime des âmes particulières avec l'âme du monde, avec l'âme universelle, la 2ème est celle d'une union non moins intime de l'âme particulière avec son corps, le corps étant complémentaire de l'âme comme l'obscurité complète la lumière, le corps représentant la région où les derniers rayons de l'âme universelle vont se perdre dans la nuit.

Cette doctrine, comme on le voit, résume avec force et précision les idées des anciens sur l'âme spirituelle. Elle nous fait bien com-

prendre le point de vue particulier où les anciens se sont placés et ce qui les distingue des théoriciens modernes de l'esprit.

1° Il faut remarquer d'abord l'extrême difficulté qu'éprouvent les anciens à concevoir l'esprit, c.à.d. en somme l'activité sous forme individuelle. C'est de l'âme du monde qu'il est question chez les premiers penseurs, chez Platon, chez Plotin voire même et surtout chez les Stoïciens, chose pl. curieuse encore chez des philosophes qui voyaient ds l'esprit une substance matérielle. Aristote a fait effort sans doute pour définir et isoler l'âme individuelle ; ms cette individualité, ce caractère qui sépare une âme particulière d'une autre âme particulière, il l'a exprimée en termes corporels. En d. l. une l'âme n'est individualisée qu'en tant qu'elle est l'entéléchie d'un corps organisé, et lorsqu'il a fallu attribuer à cette âme des caractères supérieurs à ceux de l'organisation, à ceux de la matière p. conséqt. Aristote a dû recourir, c. ses prédécesseurs et successeurs, à un νοῦς impersonnel dt les âmes individuelles participent et ds lequel seulement elles réalisent leur forme supérieure. Ainsi l'idée d'une âme du monde, d'une pensée impersonnelle qui est par excellence l'esprit est commune aux philosophes de l'antiquité. La raison en est au fond que les anciens étudient l'âme objectivement et en tant qu'elle anime la nature. Ns verrons que les philosophes modernes se placent au double point de vue de la consc. ψ. et de la consc. morale. La conscience faculté d'intuition intérieure, atteint une personne, un être qui se distingue par une certaine

marque inexprimable de ts les autres êtres, et, d'autre part, la consc. faculté de pens., exige, postule l'activité personnelle, l'individualité réelle, en un mot la liberté. Ces deux points de vue, les anciens ne les ont pas ignorés sans doute; ms ils n'en ont jamais fait des centres d'observation; ils ont étudié l'esprit à la manière de la nature, plutôt par le dehors, et par là ils en ont surtout remarqué ce qui est exprimable par le langage, ce qui est commun à tous les hommes, ce qui est impersonnel. Le mot λόγος est significatif. Il désigne à la fois pr. eux ce qu'il y a d'essentiel ds l'esprit et aussi le langage. Pr. parler pl. clairement, la philos. modeṛne admet une pénétration intime de la sensibil. et de l'intellig., de telle sorte que nos idées qq. génér. ou qq. impersonnelles qu'elles puissent être sont trs mélangées, imprégnées d'un élément sensible: de là l'individualité de notre pensée, de là notre personnalité. Ns voys au contr. que les philosophes anciens séparent au contr. la sensib. de l'intelligence. L'intellig. une fois dégagée de tt élément sensible est réellement la même, une et indivisible chez ts les hommes. Une idée en tant que pure idée est la même en substance ds les divers esprits. Il n'existe en d'. aucune marque intérieure à l'idée qui permette de la distinguer chez Pierre et chez Paul si elles représentent la même chose. Séparez donc l'intelligence de tous ses concomitants, et il ne reste pl. qu'une intellig. impersonnelle, et il faudra alors expliquer l'apparente réfraction ds des âmes particulières. Au contraire si l'on se place au pt

de vie de l'observation intérieure, il n'y a pas une pensée, ms des pensées, ttes pénétrées de sensibilité, ttes individualisées

2° Il faut remarquer en 2me lieu que si les anciens ont distingué tjrs avec une netteté parfaite un principe actif, qui est l'âme, du corps qu'il anime, ils n'ont jamais cherché à expliquer le mécanisme de l'action de l'âme sur le corps ou du corps sur l'âme. Ils n'ont pas dit nettement qu'il y eût là un problème. La raison en est sans doute qu'ils n'ont pas approfondi comme le firent ensuite les philosophes modernes l'idée d'action, d'influence, plt généralemt l'idée de causalité. Dans le rapport causal il y a d'ab. un rapport de succession, l'effet B succédant à sa cause A ; mais il y a en outre un rapport d'inclusion en ce sens que l'effet B pr être intelligible doit paraître d'une manière ou de l'autre contenu, impliqué dans la cause A. De là vient qu'à tort ou à raison le rapport de causalité ne ns paraît intelligible, ou clair qu'entre termes du même genre, une pensée engendrant une pensée et le mvt du mvt. Alors tt rapport apparent de causalité entre des termes de genres différents, à plus forte raison entre des termes de genres opposés, l'un étendu p. ex, l'autre inétendu, ns paraît receler un mystère qui demande à être éclairci, ms le mystère n'existe et le problème ne se pose que pr ceux qui se représentent l'action, l'influence, le rapport causal sous cette forme précise et ns voyons au contr. que les anciens se bornent

souvent à constater l'action de l'âme sur le corps ou réciproquement sans poser à ce propos un problème. On verrait d'ailleurs que la position nette du problème implique une certaine conception de l'explication en général qui est justement la conception moderne, explication signifiant déduction et le rapport de l'âme au corps et leur action réciproque ne seront intelligibles pour les modernes que si l'on peut déduire, p. ex., le corps et les modificat. qu'il subit de la nature de l'âme ou réciproquement. Tels sont les points sur lesquels porteront l'attention et l'argumentation des philosophes modernes depuis Descartes jusqu'à nos jours.

## IV - La théorie de l'âme chez Descartes.

—

Nous avs montré que les philosophes anciens en distinguant profondément l'âme du corps n'av. pas cherché comment l'âme et le corps sont capables d'agir l'un sur l'autre. Même ils n'av. pas soupçonné qu'il y eut là un problème. L'idée d'influence, d'action, de causalité en un mot n'av. pas été suffisamment isolée, définie, approfondie et d'autre part les conditions précises de ce que ns appelons une explicat. scientif. n'av. pas été déterminées avec assez de rigueur. Et en second lieu l'âme individuelle n'a été définie par les anciens en tant qu'individuelle que de une manière détournée et par un appel aux propriétés du corps. L'âme est l'entéléchie du corps pr. celui des philos. anciens qui a le mieux compris l'individual. c'est donc au fond la distinct. des corps qui fonde la dist. des âmes. De là résulte que les fonct. sup. de l'esprit sont impersonn. pr. les anc. la définit. à laq. ils arrivent de l'individualité n'enveloppent pas ou n'enveloppent qu'imparfaito ces fonct. sup. de l'âme. La raison en est peut être que les anc. étudient l'âme du dehors, à la man. d'une chose et c. faisant partie de la nature

Descartes se place résolument au pt de vue de la consc. Dans la 2eme Méditat. l'âme est définie et distinguée du corps et ce qui fait la nouveauté, la profondeur de cette démonstrat. c'est que Desc. s'y adresse exclusivement à la consc. immédiate, à la consc. individuelle. Voici la marche de cette démonstrat., semble-t-il.

1° On pourrait d'ab. chercher une définit. logique de l'âme en se proposant de la

l'homme ds un genre- on cherchera ce qu'est l'h. on trouvera qu'il est un animal raisonnable « Ms, dit Desc, il me faudrait par après rechercher ce que c'est qu'animal et ce que c'est que raisonnable et ainsi d'une seule question je tomberais insensiblement en une infinité d'autres plus difficiles et pl. embarrassés »

2° on pourrait traiter la question physiquement, partir du corps et considérer l'âme comme étant en même temps que ce qui pense ce qui fait que je marche ou que je me nourris telle est au fond la méth. suivie par la plupart des anc. on se rappelle que l'âme est d'ab. pr. eux le princ. d'explication de cert. phénom. matériels Cette méthode Desc. la condamne par que d'après lui si l'on part du corps c'est à un princ. corporel qu'on aboutira, « on imaginera que „ l'âme est qq. chose d'extrêmement rare et „ subtil c. un vent, une flamme ou un ~~nerf~~ air très „ délié » Telle est, on s'en souvient, la concept. des Ioniens, celle des Stoïc., celle de beauc. d'anc.

3° Voici mainten. le pt de vue cartésien; voici, d'après Desc, la méth. à suivre si je veux connaître l'âme c'est ds l'âme même que je dois me placer d'ab. c. en un centre, jamais je n'atteindrai l'âme par induct. c.à.d en partant des attributs infér. ou accidentels pr. m'élever progressivement aux attributs supér. et essentiels je dois me placer d'emblée ds ce que Desc. app. la pensée c.à.d ds la conscience que prend mon âme d'elle même et de son essence j'atteindrai ainsi le princ. spirituel, je saurai ainsi le princ. spirituel ds une intuit. Alors c'est par une diminut. de la pensée c'est en l'obscurcissant pr. ainsi dire progressivt

que je retrouverai les attributs accidentels et les fonct. enfés. de l'âme je vais donc laisser de côté les mots spontanés du corps, les manifestat. de la vie végétative, celles même de la vie sensitive, car tt cela suppose le corps et n'est pas connu immédiatement mais isolément par la consc. "Les premiers attributs sont de me nourrir et de marcher, ms si je n'ai point de corps il est vrai aussi que je ne puis marcher ni me nourrir; un autre est de sentir, mais on ne peut aussi sentir sans le corps .....; un autre est de penser et je trouve ici que la pensée est un attribut qui m'appartient, elle seule ne peut être détachée de moi, je suis, j'existe, cela est certain, ms combien de temps? autant de temps que je pense car peut être même qu'il se pourrait faire, si je cessais totalement de penser, que je cesserai en même temps tout à fait d'être." Ainsi l'âme est définie par la consc. qui prend la pensée d'elle même. La définit. se confond avec l'acte par lequel ns l'apercevons, il faut que cette acte se renouvelle à ts les moments de la durée. Si l'âme cessait de penser, elle cesserait d'être de la force de notre définit. et qu. ainsi dire la continuité même de l'acte par leq. l'âme est aperçue. C'est un fait d'ordre psyque qui sert de définit. ms ce fait n'a rien de commun avec les autres faits pce qu'il ne dépend d'aucun autre et que ts les autres dépendent de lui, pce qu'il ne pourrait cesser de se produire sans que l'âme disparût et avec elle sans doute tt ce qui est connu par elle

Il faut bien comprendre ce qu'il y

a de profond et d'entièrement nouveau ds cette concept. de l'âme. Les anc. av. sans doute marqué déjà et avec une précis. relative ce qui distingue l'esprit de la matière. Ms on pourrait dire de leurs concept. de l'esprit qu'ils rendaient l'esprit ou trop dépendant de l'espace ou trop indépendant du temps. Les uns en effet parmi les anc. tt en faisant de l'âme une chose incorporelle la définissent néanmoins la "forme du corps", le principe de la vie végétative ou ceux. la tiennent p. un souffle, une flamme, une matière ténue et subtile. Par là ils ne peuvent dégager l'âme de tte matérialité, l'attirer entièrement hors de l'espace. Les autres, c. les Alexandrins p. ex, détachent parfaitement l'esprit de la matière, de l'espace, ms par là ils le soustraient aussi au temps, ils en font l'éternel ~~et~~ aussi bien que l'incorporel. Ainsi les anciens ou laissent à l'esprit qq. ch. de l'étendue ou le placent si bien en dehors des condit. de l'exist. phénomén. qu'il ne peut pl. être objet de connss. ni même être conçu clairement par la pensée. La posit. de Desc. est intermédiaire et là est peut être ce qu'il y a de pl. fécond ds sa concept. de l'âme. D'un côté il sépare absolument la pensée de l'étendue et p. conséquent l'âme du corps, les deux concepts de la pensée et de l'étendue s'excluant absolument, ms d'un autre côté il laisse l'âme ds le temps et même en y regardant de près on verra que c'est par sa durée qu'il définit la stabilité de l'âme puisque l'exist. continue de l'âme, son caract. substantiel ne peut qu'une

seule et même chose avec l'action indéfiniment renouvelée par laq. l'âme s'aperçoit la pensée se répète indéfiniment en elle-m. "je pense" et en cela consiste son exist. et elle ne peut pas penser sans se répéter qu'elle pense

La raison de cette différ. entre Desc. et les philos. anc. consiste en ce que Desc. définit l'âme positivement. Il ne nie pas de l'âme les attrib. du corps simplement comme avaient fait ses prédécess. Il envisage l'âme directement, immédiatement, telle qu'elle est donnée par la consc., il la voit, il la saisit, dégagée d'ab. de tte propriété extensive en ce sens que ce qui il aperçoit et elle exclura pl. tard tt attribut corporel. Alors précisément parce que sa méthode est une méth. directe, précisément parce qu'il détermine d'emblée l'attribut positif de l'âme, la pensée, la consc. il n'est point amené ensuite en l'excluant de l'espace à la dégager aussi de tte condition d'existence phénoménale, de tte durée p. consept. Bien au contraire l'âme est ce qui se saisit soi-même et continue à se saisir à ts les moments du temps. L'âme est bien action c. l'ont dit les anc., l'esprit est bien pure activité, ms le tort des anciens a été de croire cette activité analogue au mvt, analogue à l'act. corporelle alors que cette activité est unique en son genre, pensée c.a.d conscience dégagée de tt élément étranger. Cette concept. de l'âme ne ns permet pas seult d'en comprendre l'exist. elle jette une

lumière qui elle tire ttes les opérat. de l'âme ; l'imaginat., la sensib. seront des diminutions des obscurcissements de la pensée. Partez de ces facultés et cherchez par induction à vs élever jusqu'à l'essence de l'âme, vs n'aboutirez qu'à un esprit, une âme impersonnelle, une âme du monde c. ont fait les anc. par que vs devez ajouter la pensée proprement dite, l'activité raisonnable en général à des facultés auxq. vs avez d'ab. réservé l'individualité. Au contr. partez de la pensée et de l'activité intérieure du sens de la pensée, le reste s'en déduit et de plus la pensée que vs posez est celle que l'individu atteint puisque c'est la pensée consciente d'elle-même.

Que sera le corps ? Je dois chercher s'il n'y aurait pas parmi les fonctions même de la pensée certaines opérations qui impliquent l'existence d'autre chose encore que de la pensée. Telle est la recherche instituée par Descartes dans sa 6ème Méditation : j'ai le sentiment de la puissance qui est en moi de changer de lieu, j'ai consc. aussi de ma passivité ds la sensation. Ces deux opérations, celle de sentir et celle de me mouvoir ne sauraient être sans un corps, elles impliquent dans l'idée même que j'en ai l'existence d'une substance distincte de mon âme et qui y est attachée. Le corps m'est donc donné implicitement dans la consc. que j'ai de mon mvt et de mon sentim., il m'est donné p. conséquent c. étendu et c. passif, càd c. inerte. Approfondissons maint. a priori l'idée de corps, ns trouvons que ns pouvons déduire ttes ses propriétés de l'idée de la pure étendue. Donc l'essence du corps est l'étendue c. l'essence de l'âme est

la pensée et les propriétés de la vie résultent de celles de l'étendue c. l'effet de la cause. Cette déduction des propriétés de la matière se trouve pl. particulièrement ds la 2eme Méditation. Par cette double définit. l'âme et le corps sont si bien séparés l'un de l'autre qu'on ne voit pas a priori comment il y aurait entre ces 2 substances une communication possible. Pl. on approfondit l'idée de pensée, pl. on trouve que l'âme en tant que pure pensée exclut le mvt, répugne à cette étendue. Inversement il n'y a rien ds l'étendue c. le dira encore pl. nettement Malebranche qui implique ou rende possible l'action, l'étendue étant inerte par essence. Aussi Desc. ds plusieurs passages de ses écrits penche-t-il visiblement à une théorie voisine de celle de Malebranche c.à.d à une conception de l'action réciproque ou de la causalité qui ne voit ds la cause prochaine qu'une occasion pr. Dieu d'intervenir. Ailleurs il a su éviter cette hypoth. par un appel à l'expér. L'âme, dit-il, est unie au corps. C'est un fait. Chez les animaux ils s'expliquent par les propriétés de l'étendue, ms chez l'h. ns trouvons la pensée et en outre de la pensée pure des opérations qui exigent une action réciproque de la pensée et de l'étendue, ces opérat. sont la sensib. d'une part, le mvt volont. de l'autr. Donc chez l'h. il y a une union de l'âme et du corps en quoi consiste-t-elle. C'est ce que ns ne pouvons savoir et même d'après Desc. ce que ns ne

dans pas chercher par que vouloir expliquer l'action réciproque des 2 substances l'une sur l'autre serait croire que cette action est comparable ou réductible à qque autre action comme les elle est unique en son genre. Desc. revient à plus. reprises sur ce pt, notamment ds ses lettres à la princesse Elisabeth. « Que l'esprit qui est incorporel
» puisse faire mouvoir le corps, il n'y a ni rai-
» sonnement ni comparaison tirée des choses qui
» ns le puisse apprendre, ms néanmoins ns n'en
» pouvons douter puisque des expér. trop certaines et
» trop évidentes ns le font connaître tts les jours
» .... C'est une de ces choses qui ns sont
» connues par elles-m. et que ns obscurcissons
» ttes les fois que ns voulons les expliquer par d'au-
» tres » — Ailleurs : « Pr. savoir ce qui est l'union
» de l'âme et du corps, il faut vivre, s'abste-
» nir de penser » ly d. t. cette union doit être vécue plutôt que conçue, il n'y a pas d'idée, de concept auq. on puisse la ramener

La méth. cartés. consiste à aller tjrs de la cause à l'effet, à déduire. C'est ainsi que Desc. va de la pensée aux phénomènes de la pensée et de l'étendue aux propriétés de l'étendue. Sur un seul pt il a voulu que cette règle souffrit une exception lorsqu'il s'agit de l'union de l'âme et du corps ns ne pouvons pl. aller des causes aux effets. Soit que ns partions de la pensée soit que ns partions de l'étendue jamais ns n'aboutirons à des phénom. qui exigent l'action réciproque de la pensée et de l'étendue, il faut ici partir de l'effet,

cud se abstenir de penser et simplement vivre.

En résumé d'un côté une concept. de l'âme qui identifie l'essence de l'esprit avec l'acte fondamental de la consc. et d'autre part l'idée d'une influence sui generis, sans analogue, de l'esprit sur la matière, voilà en ce qui concerne l'âme la doctrine cartésienne. Par là se trouve affirmée l'individualité puisque l'âme est pensée, puisque l'âme est la consc. ds ce qu'elle a de pl. pur de tt élément étranger. Et par là aussi est posé le probl. de l'action de l'âme sur le corps et du corps sur l'âme, posé plutôt que résolu. Donc sur les 2 pts que ns signalons, le probl. de l'individualité et le probl. de l'act. réciproque des 2 subst. le cartes. tranche sur l'antique philos. de l'âme. Ms cette doctr. cartes. peut elle entièrement satisf. l'esprit et ne ns invite-t-elle pas par les pbs qu'elle pose à aller pl. loin que Desc. n'a voulu aller?

Cette pensée individuelle que je saisis par la consc. n'est donnée en tant que saisie par la consc. c. un empire ds un empire, c. isolée du tt. D'où vient elle? Se suffit-elle à elle. m. Desc. ne l'a jam. pensé. Cette âme est créée par Dieu et elle est si étroite rattachée à Dieu son créateur que c'est la volonté divine et cette vol. [???] seule simple qui lui assure la continuité de son exist. Pr. les anc. l'âme individ. n'ét. qu'une parcelle du gd tout, une émanat. de l'âme univers.

B. Bosc. elle se suffit à elle-m. ds un cert. sens car la pensée n'atteint immediato qu'elle-m. Ms elle est obligée pr. s'expliquer à elle-m. sa propre existence de se rattacher contingente à l'être infini qui existe necessairement, elle est ainsi une creat. due libre arbitre de Dieu Ms en quoi peut consister l'acte createur de Dieu! Est-ce un acte purement arbitraire Ms ns ne pouvons penser clairement à un rapport de cause à effet qui serait purement arbitraire. Ou l'acte createur est inintellig. ou il est necess. Et s'il est necess. cad si l'exist. de l'âme est posée par cela seul que ns posons l'exist. de l'être parfait, alors notre âme fait partie de la substance de Dieu, notre âme est en Dieu Cette conseq. ne sera déduite sous cette forme que par Spinoza. Les plus disciples de Bosc. y inclinent et Bosc. lui-m. n'en est pas loin quand il parle d'une créat. continuée, l'exist. de ttes choses étant constamment impliquée ds une volont. divine. En ef. la relat. causale, le rapport de cause à effet n'est entièrement clair, entièrement intelligible que si on se le représente c. une relat. mathemat. de princ. à conséquence. C'est ce que la philo. cartés. a amené de mieux en mieux en pleine lumière. Posez une cause A, vs ne comprendrez comment un effet B différent d'elle en peut sortir que si vs rapprochez de pl. en pl. le rapport entre A et B du rapport qui existe entre une définit. géom. et ses conseq. ~~ou bien donc~~ Il n'y a donc que 2 hypoth. possibles: ou bien l'existence

ma pensée se suffit à elle-m. ou bien elle est créée par le libre arbitre de Dieu ou bien enf. ma pensée existe nécessairement par cela seul que Dieu existe. les ns voys ds la philo. cartés. que la 1re de ces 3 hypoth. est aussitôt remplacée par la 2ème que qu'elle est impossible, implique une espèce de contradict. et que la 2ème par un progrès continuement se perdre ds la 3ème c.-à-d. c'est à ce passage que ns assist. de Desc. à Spinoza tenbé pr. le cartésiens.

Examinons pr. le rapp. de l'âme et du corps. En ce qui concerne les rapports de la pensée et de l'étendue, ns verrs que le cartesian. tend à la forme spinoziste en vertu de la m. pensée intér. et pr. les m. raisons que ns vens de développer. en effet ns ne pouvons pas ns borner à constater l'union de l'âme et du corps par ce que ns ne pouvons rapporter l'exist. de notre âme à la volonté indiffér. de Dieu. Sans doute Dieu pourrait créer arbitrairement l'âme et le corps et arbitrairement aussi une union de l'âme et du corps. Ms par cela m. que Dieu renouvelle sans cesse la créat. par cela seul qu'il crée à nveau sans cesse mon âme et mon corps, les ét. de mon âme et les mots correspondants de mon corps doiv. être rapportés les uns et les autres à la volonté divine. De là à la doctr. de Malebr. puis à celle de

Spinoza il n'y a qu'un pas. On dira que les mvts du corps sont produits par Dieu à l'occasion des volontés de l'âme ou réciproquement et à mesure que le rapp. causal sera pl. nettement conçu c. un rapport de principe à conséq., on tendra davant. à la doctr. spinoziste qui fait de ts les ét. du corps d'un côté, de ts les ét. de l'âme de l'autre autant de modes se développant parallèlement des attributs divins.

## V. La théorie de l'âme chez Malebranche

C'est ds la Recherche de la Vérité, ms surt. ds les Entretiens métaphysiques, notamment ds le VIIème que Malebranche expose sa théorie de l'âme, du corps et des rapports qu'ils entretiennent entre eux. – Malebranche accepte la définit. cartés. de la subst. et aussi les définit. cartés. de l'âme et du corps. Avec Descartes Malebr. app. substance ce qui peut être conçu par soi; le reste étant manière d'être ou c. dit Malebranche modalité. Avec Descartes aussi Malebranche fait de la pensée l'essence de l'âme et de l'étendue l'essence du corps. les modificat. de la pensée se ramènent toutes à l'entendement et à la volonté les modifications de l'étendue à la figure et au mouvement

Ceci posé, quels sont les rapports des deux substances l'âme et le corps. Les corps peuvent-ils agir sur les âmes ? Les âmes agissent-elles sur les corps. Ttes action d'une substance sur l'autre, tte action même d'un corps sur un corps est d'après Malebranche impossible. En effet 1o. Considérons les corps: le corps se définissant par l'étendue qui en est l'essence, il ne peut rien y avoir ds le corps qui ne se déduise de l'idée d'étendue. Or si l'on analyse l'idée d'étendue, on n'y découvre en aucune manière celle de force mouvante Donc un corps ne peut agir réellement sur un corps, à pl. forte raison sur un esprit Quand une boule en vient toucher une autre, dit Malebr., elle ne peut lui communiquer à proprt parler un mvt, ns n'observons que des mvts successifs, point de causalité efficiente

2o En ce qui concerne les esprits on démontrerait

d'une manière analogue que les esprits ne peuvent agir ni les uns sur les autres, ni sur les corps. Par lui-même l'esprit ne peut connaître ni sentir ni vouloir &c. c. à d. il n'y a d'intelligible pour la pensée que la pensée elle-même, il n'y a rien ds l'idée de pensée qui ns permette de comprendre et p. conséquent d'affirmer une action de la pensée sur d'autres pensées, a plus forte raison sur des corps. Malebranche tirant les conséquences de ce principe, ms n'osant pas d'autre part nier absolument la liberté hum. veut que ttes les inclinations de l'âme et p. conséquent ttes des impulsions réelles lui viennent du dehors et c. ns vers de Dieu, ms que néanmoins l'âme ait la faculté de détourner sur d'autres objets moins dignes d'elle l'inclination qu'elle tient de Dieu. Cette atténuat. de la doctrine s'explique par la crainte, très visible chez Malebr., de tomber ds le Spinozisme. Il n'en est pas moins vrai que d'après le principe posé par Malebr. ttte action de l'âme est impossible.

3° Si la prétendue action du corps sur l'âme et de l'âme sur le corps ne se peut déduire ni de la nature de l'âme ni de celle du corps, s'expliquera-t-elle du moins par qque puissance résultant de l'union de l'âme et du corps. Malebranche va critiquer ici la théorie cartés. de l'union de l'âme et du corps. Si qque puissance pouvait naître du rapprochement, de la coexistence de l'âme et du corps, cette puissance serait ou substance ou

modalité. Est-ce une substance ? Ms alors ce n'est pl. le corps qui agit par hypoth. ni l'âme non pl., c'est cette 3ème subst. et l'on renonce à l'idée qu'on proposait d'ab. d'une action réelle de la pensée et de l'étendue l'une sur l'autre. Est-ce une modalité ? Ms cette modalité n'étant pas par hypoth. la modalité d'une 3ème subst. ne peut pl. être qu'une modalité ou de la pensée ou de l'étendue. Ms si cette modalité est une modalité de la pensée ou de l'étendue, la figure, p. ex, ou le mvt, on renonce au principe qu'on vient de poser, à savoir que c'est par le rapprochement de l'âme et du corps que s'explique leur action réciproque, puisque c'est par un mode d'une de ces substances qu'on explique leur action. Ainsi tte explication de l'action réciproque des 2 subst. par leur union et leur rapprochement implique ou la supposit. cachée d'une 3ème subst. ou le retour à la théorie d'all. inintelligible qui veut que l'action s'explique par la nature de l'âme ou du corps

4° Reste l'appel à l'expérience. Ms l'expérience m'apprend bien que l'effet se produit, elle ne me dit pas comment il se produit, je ne sais rien de la vraie nature du sentiment quand j'éprouve une douleur et si l'on me dit que le sentiment (sensat.) témoigne de l'union de l'âme et du corps, on prononce une phrase obscure, équivoque -

En un mot l'union de l'âme et du corps dt Desc. a parlé n'est pas une idée claire, une idée distincte et on ne peut même pas dire que cette union ns soit montrée ds l'expérience puisque l'exper. ne ns montre jamais que des modalités du corps ou des modalités de l'âme.

S'il n'y a aucun rapport d'influence réelle entre l'âme et le corps. Si d'autre part les modalités de l'âme et celles du corps se correspondent certainement, comment expliquer cette correspondance ! Il suffira de remarquer que tte action véritable témoigne d'une causalité et que tte causalité est en Dieu. Si c'est par l'acte créateur de Dieu que ns rendons compte de l'existence de l'âme et de celle du corps, si c'est par cette même création, mais continuée, renouvelée que ns expliquons avec Desc. la permanence des substances, c'est par une action de même nature que ns devs rendre compte des mvts créés ds l'étendue et des sentiments créés ds l'âme, ds la pensée. En d. l. causalité d'après Malebr. signifie création et c'est pourq. tte causalité est en Dieu "Rien n'est pl. mobile qu'une sphère sur un plan, ms ttes les puissances imaginables ne pourront l'ébranler si Dieu ne s'en mêle". Conclusion : c'est Dieu qui meut mon bras au moment où mon âme a l'idée ou l'intention de le remuer ; c'est Dieu qui suscite des passions (émot.) ds mon âme à l'instant

même où ces traces sont suivies de mon cerveau par les esprits anim. Les créatures ne sont donc que des occasions fournies à Dieu d'intervenir et d'agir. En dehors de la causalité réelle qui est le privilège de Dieu il n'y a que des causes occasionnelles. Ne disons donc pas que l'âme meut le corps ou que les états du corps ébranlent l'âme, ou, si nous maintenons ces expressions ne leur attribuons pas le sens ordinaire, ne pensons pas à une action véritable, ou mettons alors cette action en Dieu

Cette théorie de l'âme et du corps ainsi que de leur act. réciproque a l'avantage d'être claire au sens cartésien du mot et de poser le problème avec une précision supérieure. Énumérons en effet les diverses idées qu'elle implique: 1° l'idée d'une action n'est claire, intelligible que quand elle est impliquée de notre représentation de l'être qui agit, de telle sorte qu'elle s'en puisse déduire. Ce principe paraît incontestable. L'on ne concevra clairement l'action du corps, p. ex, que si cette action peut se déduire telle que l'exp. (?) nous la révèle de la définition du corps

2° la causalité vraie est une création et l'on doit expliquer l'action d'une substance par les mêmes raisons et de la même manière que l'existence de cette substance — Ce second principe si on l'appliquait de toute sa rigueur conduirait à des conséq. pl. panthéistiques enc. que les conclusions de Malebr. En effet si l'on rapporte

à Dieu ds le même sens et de la même manière l'action apparente des êtres et leur existence réelle, on trouvera nécessairement que cette existence même est encore une action de Dieu, de telle sorte que l'existence des créatures coïncidant avec une action divine, ce ne sont pl. des substances, ms seulemt des actes de Dieu. En d. t. enc. si on rapporte à Dieu tte action apparente des subst. créées parce que causalité réelle signifie création, alors c. l'existence de ces subst. n'est au fond qu'une série d'actions, ns voys les subst. s'évanouir en Dieu et l'âme et le corps ne seront que des syst. de modes, Dieu devenant l'unique substance. Telle est la conclus. qui s'impose logiqumt. quand on accorde le princpe posé par Malebranche. Ce qu'il faut retenir de cette partie positive de son argument, à sav. que Dieu est la seule cause et qu'il y a ds l'idée d'une action des corps ~~et~~ des âmes les uns sur les autres qq. ch. qui ne se peut déduire ni de l'idée d'âme ni de l'idée de corps

Le tort de Malebranche est peut être de ne pas s'être demandé si l'idée de la coexistence des subst. n'est pas une idée qui dépasse celle de chaque subst. en particulier En d. t. posez l'idée de l'âme, puis l'idée du corps ou réciproqumt ns ne voyons pas de raison pr. une action réciproque, ms posez tt d'un coup l'existence de ces 2 substances,

peut être leur action réciproque ne peut elle qu'un avec leur coexistence de telle façon qu'il soit impossible de les penser ensemble sans les penser comme s'influençant réciproquement.

# VI – La théorie de l'âme chez Spinoza

Dans sa préface à la 5ème partie de l'Éthique Spinoza attaque avec force la conception cartésienne de l'union de l'âme et du corps « Je ne puis » assez m'étonner que ce philosophe (Descartes) qui a pris » pr. règle de ne rien affirmer dont il n'eut une con» ception claire et distincte, qui d'ailleurs reproche » si sot à l'école (la scholastique) d'expliquer les » choses obscures par les qualités occultes, se contente » d'une hypoth. pl. occulte que les qualités occultes » elles-m. Qu'entend-il je le demande, par l'union » de l'âme et du corps ? Quelle idée claire et » distincte peut il av. d'une pensée étroitement » unie à une portion de l'étendue. Je voudrais » du moins qu'il eut expliqué cette union par » la cause prochaine Ms ds sa philosophie la » distinction entre l'âme et le corps est si radicale » qu'il n'aurait pu assigner une cause déterminée » ni à cette union ni à l'âme elle-même et il » aurait été contraint de recourir à la cause » de l'univers cad à Dieu »

Ds ce passage Spinoza indique ce qui lui paraît être le vice de la théorie cartésienne et le moyen aussi de la corriger. L'union de l'âme et du corps est une idée obscure, confuse et si l'on a séparé d'ab. radicalement la pensée et l'étendue on ne pourra mettre la causalité vraie qu'en Dieu Cette séparation radicale de la pensée et de l'étendue, Spinoza

l'affirme c. Descartes Ms c. c'est-à-dire qu'il va rapporter cette causalité réelle, l'âme et le corps ne seront plus pr. lui des substances, ms bien des modes, des attributs divins.

Considérons d'abord le 1er point : Ts les états du corps doivent d'après Spinoza être rapportés à des états du corps ainsi c. ns devons aujourd. s'expliquer mécaniquement et ts les modes de la pensée se rapporter à des modes de la pensée. En d. t. Spinoza reprend et développe le principe cartésien en vertu duquel on ne peut affirmer d'une chose que ce que renferme l'idée de cette chose. Or dans l'idée de l'étendue, à pl. forte raison d'un mode de l'étendue, on ne trouvera rien qui implique ou même autorise la supposition d'autre chose que l'étendue, et inversement d'un mode de la pensée on ne tirera par analyse que des modes de la pensée. Ds la 3ème p. de l'Ethique, proposition II, Spin. insiste sur les merveilles dt est capable le corps en tant que pure étendue et sans qu'on suppose l'intervention d'aucune autre chose " Le corps humain par les seules lois de la nature est capable d'une foule d'opérations qui sont pr. l'âme jointe à ce corps un objet d'étonnement " et Spinoza cite outre les merveilles qu'on observe ds les animaux et qui surpassent la sagacité des hommes, les actions des somnambules et que les somnamb. n'oseraient exécuter à l'ét. de veille. Or si l'étendue doit s'expliquer par de l'étendue et la pensée par de la pensée on peut énoncer cette proposition (Eth. III, 2) " Ni le corps ne

peut déterminer l'âme à la pensée, ni l'âme ne peut déterminer le corps au mvt ni au repos" Eu s. t. entre l'âme et le corps pas d'action réciproque intelligible, pas de communication possible. Ms. qua

Ms quand ns disons qu'un mode de l'étendue cà un phéno. phys. doit s'expliquer par de l'étendue et un mode de la pensée par de la pensée, cette affirmat. n'est qu'une affirmat. provisoire, car il faut distinguer, d'après Spinoza, entre une affirmat. apparente et la conn. vraie. Le physic. explique un mvt par d'autres mvts, le psyc. rend compte d'un ét. d'âme par d'autres ét. d'âme. Ms le détail des mvts va à l'infini & aussi le détail des états de l'âme. Pr parler le lang. de Spinoza ds le De emendatione intellectus les choses singul., mvts et idées, sont en nbre infini et on ne réussirait jamais à en embrasser la totalité. Une explicat. des choses singul. par les choses singul. est donc insuffis., incomplète. Pr. expliquer pleinement il faut se placer au centre, saisir le principe qui enveloppe et enferme dans son unité la multiplicité indéfinie des choses particulières. Ce princ. est Dieu ou c. dit Spinoza la Substance. Dieu étant posé c. substance une et infinie, une infinité d'attributs lui appartiennent nécessairement et parmi ces attrib. les 2 attrib. de

ns connaissons les modes, la pensée d'une part, l'étendue de l'autre. Dieu ~~est~~ la Substance une et infinie s'exprime et entre ds l'attribut pensée et et ent. ds l'attribut étendu. Dès lors expliquer réellement des idées ou phénom. de la pensée, expliquer réellement des mvts ou phénom. de l'étendue ce ne sera pl. les rapporter à d'autres pensées ou à d'autres mvts, ce sera montrer comment ils dérivent nécessairement de la Pensée attribut divin et de l'Étendue attribut de Dieu. Alors ns verrons comment la Substance se développe nécessairement en modes de la pensée qui expriment le contenu de la Pensée attribut et en modes de l'Étendue qui à leur tour développent indéfiniment le contenu de ~~l'attribut~~ l'Étendue attribut divin en d. t. cne. ce que ns appelons notre âme ne sera qu'une suite d'idées ou modes de la Pensée, ce que ns appelons notre corps ne sera qu'une série ou un ensemble de modes de l'Étendue et ces modes de la pensée et de l'étendue seront réellement en Dieu.

Ainsi de Descartes à Spinoza ns voyons insensiblement l'âme d'une part, le corps de l'autre tendre à coïncider avec Dieu qui devient l'unique Substance. Malebranche laissait à l'âme et au corps un minimum d'existence indépendante, il leur refusait la causalité, l'action et néanmoins les distinguait enc. de la Subst. divine. Ms qu'est-ce qu'une

subit qui n'agit point et si tt ce qu'elle fait et l'action de Dieu l'activ. de cette subst ne coïncide-t-elle pas avec l'act. divine. Spinoza va jusqu'au bout de cet pensée et on pourrait dire que tte sa doctr. se résume ds cette formule : Si Dieu est la seule cause, il est la seule substance, necessairement. -

Ce pensée étant nettement dégagée, formulé même ds la concept. spinoz. Dieu devenant la cause unique et l'unique subst, le pensée dt devenir necessairement ts les modes de l'étendue et ts des modes de la pensée et d'autre part le rapport entre Dieu et les modes de ses attributs étant un rapport mathémat. de pensée à conseq. la correspondance des modes de la pensée et des modes de l'étendue devient chose claire par qu'elle devient chose nécessaire. Ns discons que d'après la seconde proposit. de la IIème partie, ni le corps ne peut agir sur l'âme, ni l'âme sur le corps, ms entre l'âme et le corps, il y a parallélisme constant. C'est ce qu'exprime la proposit. VII de la IIème p. « L'ordre et la connex.ion des idées sont les mêmes que l'ordre et la connexion des choses » En d. t. ttes les idées dt la série ou le syst. est l'âme représentent des phéno. du corps et reciproquement ts les mvts qui ont lieu ds le corps, ts les modes de l'étendue sont représentés par qque idée au mode de la pensée « Un mode

de l'étendue et l'idée de ce mode ne font qu'une seule et même chose exprimée de 2 manières p.ex. un cercle qui existe ds la nature et l'idée d'un tel cercle c'est une seule et même chose exprimée par 2 attributs différents; traduisons en termes pl. modernes cette concept. Spinoz. Ts les phéno. sont ou de faits de consc. ou des mvts bs d'après Spinoza un mvt cad un mode de l'étendue ne peut en aucune manière produire un fait de consc. ni le modifier e. aussi réciproquo un fait de consc. ne peut aucunement agir sur un mvt. Ms en fait ts les ét. de consc. qu'il y a ds l'univers répondent à des mvts et ts les mvts ont leur représentation ds la consc. A quoi cela tient-il ? A ce que le monde de la consc. d'une part, le monde du mvt de l'autre sont 2 développements, au sens mathem. du mot ; de ces 2 attrib. divins, pensée et étendue, Comme la Pensée exprime l'essence de la Substance, comme l'Étendue elle aussi exprime l'essence de la Subst. Il est. on peut dire que pensée et étendue expriment identiquement la même chose. Ce sont deux langues qui traduisent chacune de leur côté la même vérité infinie et éternelle, d'où résulte que sans aucune infl. réciproque, chaque terme de l'une correspond à un terme de l'autre Et se passe e. si l'un

traduisant l'autre. En réalité elles restent étrangères l'une à l'autre et elles doivent leur étroite correspond. à l'identité de l'être dt elles sont les expres: parall. et necess. Ainsi, sans qu'il y ait act. réciproque entre la pensée et l'étendue, sans qu'il y ait correspondance établie volontairement par Dieu, ce que Leibn. appelle à harmonie préétablie, par le seul effet de la nécessité inhérente à la Subst. de s'exprimer en attributs et de la nécessité inhérente aux attributs de se développer en modes, le parallélisme est étroit, rigoureux entre l'âme et le corps.

L'originalité de la doctr. spinoziste de l'âme vient en partie de ce que au lieu de déduire de la nature de l'âme celle de son action sur le corps c'est au contraire sur le parallélisme de l'âme et du corps c.à.d. sur la nature des rapports entre l'âme et le corps que Spinoza se règle pour donner une définition précise de l'âme. Ainsi tandis que jusqu'ici ns avs appréciée de la nature de l'âme d'abord il faut cette fois renverser l'ordre. ns avs d'ab. défini le parallélisme de l'âme et du corps, ns arrivs à la défenit. de l'âme. Qu'est ce que l'âme? L'âme hum. est d'ab. l'idée du corps hum. En eff. si ts les modes de la pensée ont c. leur symétrique parmi les modes de l'étendue, on ne peut définir l'âme avec pl. de précision qu'en disant que c'est un ensemble de modes de la pensée qui exprime en pensée ce qu'expriment en étendue les modes dt l'ensemble est le corps

humain. "L'objet de l'idée qui constitue l'âme humaine c'est le corps" (Eth. II, 13) – et ailleurs (id. II, 12) "Il ne peut rien arriver ds le corps que l'âme ne le perçoive". Ainsi Spinoza se rencontre sur ce pt avec les matérialistes qui définiraient volontiers l'âme l'idée de son corps, les faits de consc. n'étant pr. les matérialists que des épiphénom, les traduct. de ces mvts molécul. de la subst. cérébrale. Ms la différence reste profonde entre Spinoza et le matérialiste. Pr. le matérial. la pensée est l'effet dt le corps est la cause. Pr. Spinoza l'âme et le corps sont au même titre et sur le même plan 2 effets dt la cause est Dieu. Ms l'âme humaine est qq. ch. de pl. encore. Notre corps est modifié par les corps extér, il est en relat. avec d'autres corps, les états de l'âme doiv. donc traduire ces modificat. et ces relat. Ms ce qui est contenu ds une modificat. de notre corps par d'autres, c'est seulmt ce qui intéresse particulièrement notre corps ds l'act. des autres corps. P. conséquent notre âme exprime en outre de notre corps tt ce qui ds les autres corps intéresse notre corps – Enfin l'âme hum. est qq. ch. de pl. encore: c'est en outre de l'idée du corps, l'idée de l'idée du corps "idea ideae corporis". En d. t. l'âme en même temps qu'elle pense le corps se pense elle-m., se prend elle m. pr. objet (II, 21, scholie – Ethique)

## VII La théorie de l'âme chez Leibnitz

—

Indiquons de suite le passage de la philos. de Spinoza à celle de Leibnitz en ce qui concerne au moins l'âme et ses rapports avec le corps. Spinoza avait pu expliquer avec une suffisante clarté l'exacte correspondance des modifications du corps et des modes de la pensée. Mais d'une part ni l'âme ni le corps ne sont pr. lui des substances et d'autre part le développement de la pensée comme le développement de l'étendue sont absolument nécessaire. Le parallélisme n'existe entre les modes de la pensée et ceux de l'étendue que pce que pensée et étendue expriment la subst. necessairement et pce que nécessairement ts les modes possibles de la pensée et ts les modes possibles de l'étendue sont réalisés. Ainsi c'est l'introduction de la nécessité sous sa forme la pl. rigour. sous sa forme géom. qui lève les difficultés. Mais par là aussi sont sacrifiés d'un côté la liberté entendue au sens de libre choix, de l'autre la substantialité c.à.d. en somme l'existence réelle de l'âme individuelle. Ns trouvons chez Leibn. un effort pr. lever les mêmes difficultés sans faire les mêmes sacrifices

Leibnitz tient à la multiplicité des substances, il affirme même que cette multiplicité est infinie. Ainsi l'âme et, par une conséquence nécessaire, [l. v.] vont redevenir substance. Contre Spinoza Leibnitz affirme l'existence de la liberté entendue au moins dans le sens de contingence. Ce qui préside au développement des subst., c'est une nécessité si l'on veut, ms une nécessité qui n'a rien de géométrique puisque le contraire de ce qui arrive serait très logiquement possible, c'est une nécessité purement morale. Par conséquent voici d'un

coté le contenu retable, de l'autre la multiplicité des subst. Ms pas pl. que les autres succ. de Bosc. Leibn. ne peut comprendre l'action efficace, l'infl. réelle des subst. les unes sur les autres. D'autre part il n'a pl. c. Spinoza la ressource d'expliquer l'accord entre des phéno. d'ordre differ. par la nécessité pr. l'être de s'épanouir en des modes d'attributs differents qui se correspondent, en ce qu'ils traduisant ds des langues differentes une seule et même chose. Un seul parti lui reste à prendre c'est puisqu'il a substitué à la necessité geom. de Spinoza une nécessité purement morale d'expliquer par un princ. d'ordre moral l'accord des subst. entre elles; chaque subst. se developpe pr. elle m. et en elle-m. Ms c. son développement tt entier est regi par le "principe du meilleur" et qu'il en est de même du développement de ttes les autres subst., il y a entre ttes les subst. harmonie préétablie. Ttes leurs percept. se correspondent, bien que chacune soit enfermée en elle-m. Il y a donc entre le parallélisme des modes de l'étendue et de ceux de la pensée chez Spinoza et l'harmonie préét. de l'âme et du corps chez Leibn. une différence qui paraît d'ab. capitale: chez Spinoza ce parallélisme est nécessaire c. est nécessaire tout enchaînement quelconque des événements. ψ. ou physiques, le contraire en serait absurde ou contr. chez Leibn. l'harmonie préétablie entre les subst. est c. un bienfait de la Provid, elle est voulue par Dieu, elle aurait pu ne pas être, elle est contingente

c. aussi chaque subst. et chaque modific. de cette subst est conting. et ne devient necess. que si l'on tient compte de l'excellence de la Provid. et de la loi du meilleur

Nous arrivons au détail de cette théorie, qu'il est diffic. d'ailleurs de détacher de la métaph. Ds son "Système nouveau de la nature et de la communicat. des subst" Leibn. ns apprend comment la théorie cartes. de l'union de l'âme et du corps l'amena à réfléchir "je croyais entrer ds " le port; mais lorsque je me mis à méditer sur " l'union de l'âme avec le corps, je fus c. " rejeté en pleine mer, car je ne trouvais au- " cun moyen d'expliquer comment le corps fait " passer qqch. ds l'âme ou vice versa. M. Des- " cartes avait quitté la partie là-dessus, autant " qu'on le peut connaître par ses écrits" D'autre part, Leibn. l'affirme à plus. reprises et sous mille formes différ., cette communicat. de l'âme avec le corps pr. ne pas parler des subst. en générale est chose incompréhens. d'une part et contr. à l'expér. de l'autre. Elle est incompréhens. par qu'une subst. dt la nat. est de pensée ne peut prod. de mvts. Elle est contr. à l'expér. par que si l'âme pouvait mouvoir le corps il se créerait du mvt ds l'univers En vain Desc. a-t-il voulu échapper à cette conclus. en disant que l'âme ne crée pas de mvts, mais change seult la direct. des mvts qui se produisent, on ne peut, c. l'a montré Leibn, changer la direct. d'un

mot qu'en créant un mot qui se compose avec lui.

Dira-t-on, c. l'a fait Malebr., n'agissant pas d'un sur l'autre, ms fournissent seult à Dieu des occasions d'intervenir. Ds le n. ouvr. Leibn. critique cette hypoth. "Ds la pr. résoudre les probl., ce n'est pas assez d'employer la cause générale et de faire venir ce qu'on app. deum ex machina, car lorsque cela se fait sans qu'il y ait une autre explicat. qui se puisse tirer de l'ordre des causes secondes, c'est proprement recourir au miracle" En d. l. Leibn. n'accorde pas qu'on ait le dr. de faire intervenir Dieu autrement que c. cause première hors de son syst. Dieu créera les subst, ms un ét. quelconque ou une action quelconque de la subst. ne pourront et ne devront s'expliquer que par des ét. ou des actions de cette substance. Ms cette explicat. par les causes occasionn. a d'après Leibn. un autre tort qui est de méconn. la vraie nat. de la subst. Ds son disc. de métaphys. Leibn. ns fait bien comprendre ce qu'il faut entendre par subst. ou il n'y a pas de subst. ou, s'il y a des subst. il faut que l'idée de chacune d'elles contienne ts les ét. ou accidents par lesq. elle doit passer" Dieu voyant la no-„tion individuelle d'Alexandre y voit en même „temps le fondement et la raison de tous les „prédicats qui se peuvent dire de lui véritablement, „ex., par ex, qu'il vaincrait Darius et Porus, jusqu'à „y connaître à priori et non par expér. s'il est

„mort d'une mort naturelle ou par poison, ce
„que ns ne pouvons savoir que par l'hist. tim.
„quand on considère bien la connexion des choses,
„on peut dire qu'il y a de tout temps ds l'âme
„d'Alexandre des restes de tt ce qui lui est arri-
„vé et des marques de tt ce qui lui arrivera, et
„même des traces de tt ce qui se passe ds l'univ-
„ers, quoiqu'il n'appartienne qu'à Dieu de les
„reconnaître ttes" En d. t. l'erreur de Male-
branche est même pourrait on dire de Desc.
a été, dit Leibn. de croire qu'un être étant
posé tt ce qui lui arrive s'ajoute à lui à
la man. d'un accident. De ce que le sujet Alex.
étant posé ns sommes obligés d'ajouter qq.ch.
à l'idée de ce sujet, pr. passer à cette affirmat.
Alexandre fut vainqueur de Darius ou de Porus,
ns concluons que Alexandre étant posé. son hist.
tt entière n'est pas posée du même coup. Pr.
employer la terminologie de Kant, de ce que
ce jugement Alexandre fut vainqueur, est synthétique
pr. ns parce que ns avons besoin de l'exp. ou
de l'hist. pr mettre cet attribut ds ce sujet,
ns concluons faussement que ce jugement est
synthétique en soi et que Alexandre étant posé
tous les prédicats en lesq. s'épanouit son hist.
s'y ajoutent c. des accidents; mais la subst.
ainsi conçue serait une sujet sans prédicat,
sans déterminat, un vrai non-être. C'est ainsi
c. ns le ferions remarquer, que Malebr. s'imagine
à tort conférer qque réalité aux êtres créés

et en affirmant que chacun de leurs et est fourni par Dieu, ie si la subst. de ces êtres ne s'évanouissait pas aussitôt. Or d'après Leibn. la subst. véritable est un être et les et. succes. sont impliqués ds son essence, de sorte que c'est par l'analyse du sujet Alex. qu'une intellig. parfaite découvrirait ttes les hist. d'Alex. et ds une cert. mesure tte l'hist. de l'humanité cette tant qu'elle est impliquée ds l'hist. d'Alex. Elle est le concept leibnitz. de la subst.

Ms la doctr. de Leibn. ne va-t-elle pas aussi se confondre avec celle de Spinoza. Spin. ne ns montre-t-il pas aussi ts les modes quels qu'ils soient s'obtenant par la seule analyse de l'idée de la subst. Leibn. a marqué lui m. ds ce même disc. de Métaphys. la différ. entre ces 2 concept. de la subst. Ds la doctr. de Spinoza tt est nécessaire, au contr. ds le concept. de la subst. leibnitz. estime que la liberté n'est nullement sacrifiée. Il faut distinguer en effet, dit Leibn. "entre ce qui est certain et ce qui est nécessaire. Ttes les proposit. contingentes ont des raisons pr. être ainsi plutôt qu'autrement, ms elles n'ont pas de démonstrat. de nécessité puisque ces raisons ne sont fondées que sur le princ. de la contingence ou de l'exist. des choses c.à.d sur ce qui est ou paraît le meilleur au lieu que les vérités nécess. sont fondées sur le princ. de contradiction. . . . . . Ce qui est moins parfait demeure possible en lui-m. car ce n'est pas

"son impossibilité, ms son imperfection qui le fait "rejeter". En s. s. ds la doctrine de Spinoza, cette proposit. Alexandre fut vainqueur est telle que le contr. en serait absurde et c'est pourq. d'après Leibn. il n'y a pas de place p. la conting. ds le Spinozisme. Au contr. p. Leibn. cette proposit. Alex. fut vainqueur est contingente en ce que le contr. n'en serait pas logiqmt absurde et néanmoins étant posé le principe du meilleur qui fait que l'univers a été choisi tel et tel, il faut, à moins que Dt ne soit changé qu'Alex. soit vainqueur et p. conséquent ds le sujet Alexandre sont contenus ts les événements de la vie d'Alexandre, de telle sorte que l'esprit ne peut qu'analyser ce sujet, en faire sortir les prédicats. Cette concept. de la subst. permettra à Leibn. de substituer à l'unité de la subst. la multiplicité des substances.

Nous avons défini la subst. d'après Leibnitz d'une manière tr. générale, ns allons déterminer progressivemt les caractères de cette subst. en commençant par ce que Leibn. app. un esprit, ce que ns appels. l'âme. Ses ~~attributs~~ déterminat. sont en allant du dehors au dedans sont 1° l'unité 2° la force 3° la perception 4° la raison.

1° L'unité. Leibn. insiste à maintes reprises sur ce caractère essentiel de la subst. Cf. Lettre à Arnauld 1686 « je tiens qu'un carreau de marbre n'est pas une substance accomplie non plus que ne le serait l'eau d'un étang avec tous les poissons y compris, quand même tte l'eau avec

de ses pensers se trouverait glacé .... Il y a autant de différence entre une substance et un tel être qu'entre un homme et une communauté comme peuple, armée, société ou collège. L'unité substantielle demande un être accompli indivisible et naturellement indestructible, puisque sa notion enveloppe tout ce qui lui doit arriver"

2° La force - Cf. De primae philosophiae emendatione "L'idée de la puissance appelée par les allemands Kraft et par les français force jette un grand jour sur la vraie notion qu'on doit avoir de la substance. En effet la force active diffère de la puissance nue familière à l'école en ce que la puissance active ou faculté des scolastiques n'est autre chose que la possibilité prochaine d'agir qui a encore besoin pour passer à l'acte d'une excitation et comme d'une impulsion étrangère ; mais la force active comprend une sorte d'acte qui tient le milieu entre la faculté d'agir et l'action elle-même, enveloppe l'effort et entre en opération par elle-m. sans av. besoin d'autre secours que la suppression de l'obstacle" En d. t. la substance est d'ab. une, ms l'unité purement mathem. est vide. Faire de cette subst. un être, c'est l'ériger en force ; ms la force véritable implique l'effort, c'est la définir mal que d'en faire une simple faculté qui attend une excitation pr. agir, c'est de l'action avec cette seule restriction qu'il y a un obstacle, un empêchement. L'âme est donc une

force réalisable c.à.d. un acte qui serait et de suite et ce qu'il peut être s'il n'intervenait certaines causes de limitation

3° la perception - Leibnitz définit la perception l'expression du multiple dans l'un. Nulle part il ne définit nettement ce qu'il entend par l'expression " expres. du mult. ds l'un " Il est parlé évidemment de la percept. distincte c.à.d. de la représentat. telle qu'elle est ds un esprit humain. On peut dire que chacune de nos représentat. enveloppe une multitude indéfinie ds l'unité de l'acte pensant. Or on peut supposer cette expression du multiple ds l'un qui est la représentation, on peut la supposer de pl. en pl. confuse, la consc. s'affaiblissant au pt de devenir infinitésimal, on aura alors pr. la subst, pr. la monade des ét. successifs différents qui sont de même nature que notre représentat, ms pl. incolores, pl. indistincts. Elle serait la perc. en général. On pourrait donc dire que la percept. de la subst. sont les qualités success. que la subst. revêt. En d. t. ccc. quand on a fait de la subst. une unité, puis de cette unité une force, un effort, il faut pr. rendre compte de tte la réalité, aller pl. loin et noter ces formes success., cette évolut, pr. ainsi dire, de la subst. que tient par un effort tjrs renouvelé l'amène à ds ét. tjrs nveaux.

ces et - diffèrent les uns des autres par la qualité; ils sont du genre de la représentat.
Leibn. les app. des perceptions

4° La raison - Ce qui caractérise à proprement parler l'esprit, l'âme humaine, c'est qu'elle est capable de réfléchir sur ses percept. au lieu d'assister à leur succession. Réfléchissant sur ses percept. elle prend possess. d'elle-m. elle prend possess. aussi de l'univers qui est représenté ds ses percept. - Par l'idée du moi d'un côté, par les principes universels (identité et raison suffisante) de l'autre elle donne à la connaiss. une tonalité super, en exprimant le fond, l'essence. Remarquons que ce qui distingue la connaiss. réflective de la connaiss. par sa nature infér., c'est. c. ns disons auj., sa forme plutot que sa matière. Les êtres raisonn. ne connaissent rien que ne perçoivent les êtres infér. ms ils perçoiv. autrement et la différ. consiste ds la faculté de revenir sur soi, de réfléchir ds un pers. remarq. de la Théodicée Leibn. va jusqu'à dire que cette faculté est qq. ch. que Dieu ajoute à l'âme hum. au moment de la concep. revenant aussi à l'idée de tout - qui faisait entrer l'intellig. pure ds l'âme hum. c. qq ch. de surajouté

Ms l'âme hum. par ql. que l'autre

subst. ne peut sortir d'elle-m. Elle son expér. est purmt intér., elle porte en elle depuis sa création la totalité de l'expér. qu'elle développera depuis sa naiss. jusqu'à sa mort. Se représenter de nvelles choses, c'est pr. cette monade en général projeter un jet de lumière sur des régions jusque-là obscures de son être intér. Contre Locke Leibn. maintient avec Descartes. la distinct. de ce qui est inné et de ce qui est acquis. "Les princ. de nos connaiss. existent virtuellement ds l'âme et indépendamment de l'expér." Ms Leibn. ns avertit lui-m. (Nveaux Essais, chap. I) qu'en s'exprimant ainsi, en distinguant l'inné et l'acquis, il a voulu simplement se placer au pt de vue du sens commun. La vérité est que tte connaiss. est innée puisque l'expér. se fait intérieurt à l'âme raisonnable.

Qu'est-ce qu'un corps ? Ns allons suivre la même marche que pr. l'âme, ns irons du dehors au dedans, des caract. extér. aux caract. internes.

1° il faut composer le corps avec des unités réelles. Les cartés. ont fait de l'étendue l'essence du corps. Ms l'étendue est divisible indéfiniment jam. ds cette divis. on n'aboutira à une réalité indivisible donc ce n'est pas par l'analyse de l'étendue que ns arrivons à la subst. du corps. L'idée de Leibnitz est

que la percept. de l'étendue est une percept. confuse. En eff. supposez la percept. du corps devenue absolument distincte, l'étendue du corps s'évanouirait, elle n'est que l'appar. confuse que présente la multiplicité indéfinie des subst. simples.

2° Les unités réelles inétendues avec lesq. le corps est fait ne seront pas des pts physiques ni même des pts mathématiques, ce seront des points métaphysiques, des points de substance ce sont des forces. Si ce n'ét. pas des forces, si la matière n'ét. qu'une étendue indiffér. comment s'expliquerait la résistance des corps aux choc et le retard qu'ils apportent au mvt. Bien pl. ds l'hypoth. cartés. l'univers physique se réduit à l'étendue et au mvt. Ms le mvt est-il qq-ch. sans la force dt il n'est que le symbole extérieur Pr. qu'il y ait des changements réels ds l'univers, il faut que le mobile change réellement c.à.d intérieurement car le simple changement de position ou de rapport ds l'espace n'est pas un changement véritable.

3° Supposons donc que l'essence des corps soit bien la force, nous dirons que la subst. simple est une force qui tend à se projeter ds l'étendue, à revêtir cette forme que notre percept. Il y a ds les subst. simples une exigence de l'étendue. Le mvt ds l'espace, les relat. ds l'espace, l'espace lui-m. symbolise des rapports entre les ét. intér. des subst. ou monades.

Chaque monade est une subst. inétendue analogue à l'âme, enfermée en elle-m. incapable de communiquer avec le dehors. Ms entre ttes les monades il y a des rapports pl. ou m. éloignés et ce sont ces relat. intér. qui s'expriment symboliquement par des relat. physiques ou matérielles ds l'espace " La matière physique „ou la masse n'est qu'un phénomène, ms un phé„nomène bien fondé résultant des monades" .. " Ce qu'il y a de réel ds l'étendue et ds le „mvt ne consiste que ds le fondement de l'ordre „et de la suite réglée des phénomènes et percep„tions" Si les phénom. de l'étendue ne font que symboliser le réel, en quoi consistent les changements réels des monades ? Ce sont des changements de perception. Chaque monade passe par des ét. différents, successifs ou perceptions. Ttes les monades représentent le même univers qui est dessiné en elles. Ms les percept. sont pl. ou m. distinctes, pl. ou m. confuses. En tant qu'une percept. est confuse chez une monade ns disons cette mon. passive, en tant qu'une percept. est distincte, ns dis. cette monade active. Si les mon. forment des multiplicités qui se traduisent confusément pr ns sous forme d'étendue, c'est qu'elles ont besoin de se compléter les unes par les autres en vertu de leur imparfait, la confus. de leurs percept. est ce qui fait leur passivité et cette passivité est au fond de ce que Leibn. app. leur exigence de l'étendue.

Revenons maint. à l'esprit et demandons nous pourq. les esprits ont des corps. Cela revient à se demander pourq. ces monades app. esprits raisonn. ou âmes app., exigent d'autres monades qui sont en rapport constant avec celles-là en ce sens qu'elles y sont représentées pl. particulièrt. Cela tient à ce que l'esprit représente l'univers sous un cert. pt de vue; or il faut que ce pt de vue se traduise, s'exprime sous une cert. forme ds le monde de l'étendue. Il faut donc qu'il y ait ds l'étendue un cert. corps qui correspondе pl. particulièrt à ce qu'on app. mon esprit, le traduise symboliquement ds l'espace et p. suite il faut qu'il y ait une pluralité de monades pl. étroitt rattachées que le reste à ce que j'app. mon esprit.

Mais en quoi consiste ce rapport entre l'âme et le corps. Pr. parler avec pl. de précision l'esprit est une monade où tout n'est pas activité, perception distincte et ces percept. confuse appellent, exigent même, c. dit Leibn., l'adjonction d'autres monades. Lorsque ce que ns appels union d'une âme et d'un corps n'est que la traduct. de ce fait que la monade esprit n'a pas en elle-m. tte sa raison d'être, tte son explicat., tt n'étant pas en elle percept. distincte.

Ceci posé, comment expliquer l'action et la réact. apparente de l'âme sur le corps et du corps sur l'âme. C'est par une harmonie préétablie. Cette doctrine d'une harmonie

préétablie par Dieu entre Ttes les subst. Leibniz l'a exp. exposé sous une forme en qq. sorte popul. ds le 2ème eclaircissement à son syst. nveau de la nature. Leibn. conçoit 3 man. possibles d'expliquer que 2 horloges s'accordent entre elles, "la 1re façon qui est celle de l'influence a été expérimentée par feu M. Huygens, deux pendules oscillant à côté l'un de l'autre influent l'un sur l'autre réciproquement de manière que bientôt ils battent ensemble. "La seconde manière serait de faire Tjrs accord des deux horloges, bien que mauvaises pourra être d'y faire Tjrs prendre garde par un habile ouvrier qui les mette d'accord à ts les moments; c'est ce que j'appelle la voie de l'assistance. Enfin la 3ème manière serait de faire d'ab. ces 2 pendules avec tant d'art et de justesse qu'on se puisse assurer de leur accord ds la suite et c'est la voie du consentement préétabli. Mettez maint. l'âme et le corps à la place des 2 horloges leur accord ou sympathie arrivera par une de ces 3 façons" La voie de l'influence est celle de la philo vulg. (aussi celle de Descartes) elle est, d'après Leibn, inintelligible La voie de l'assistance est celle du syst. des causes occasionnelles Ms d'après Leibn. c'est faire venir Deus ex machina ds une chose naturelle et ordinaire "de sorte, dit Leib, qu'il ne reste que mon hypoth. càd la voie de l'harmonie préétablie par un artifice divin prévenant" Chacune des subst. suivant ses

propres lois a été réglée avec tant d'exactitude qu'elle s'accorde avec les autres etc. s'il y av. influence mutuelle. Ds ce passage Leibn. se place au pt de vue du sens commun, il traite le corps c. une chose, c. une espèce d'individualité en se plaçant au pt de vue pl. élevée de la monadologie on trouverait que ttes les monades dt le syst. est l'univers ont été réglées une fois pr. ttes les unes sur les autres, de manière que ds leur développement antér. à chac. d'elles les actions de l'une fussent corrélatives des pass. de l'autre. Ds une lettre à Arnauld Leibn. compare l'ensemble des monades à ~~des~~ bandes plus. bandes de musiciens" C'est c. à l'égard de plus. différ bandes de music. ou chœurs jouant séparément leurs parties et placés en sorte qu'ils ne se voient et ne s'entendent point, qui peuvent néanmoins s'accorder parfaite en suivant leurs notes chacun les siennes de sorte que celui qui les écoute ds y trouve une harmonie merveilleuse et bien pl. surprenante que s'il y avait de la connexion entre eux. Il se pourrait même faire que qqu'un étant du côté de l'un de ces deux chœurs jugeât par l'un de ce que fait l'autre et en prît une telle habitude que son imagination y suppléant il ne pensât plus au chœur où il est, ms à l'autre ou ne prît le sien que pr. un écho de l'autre,, Ainsi Leibn. ramène l'idée d'action réciproque-

que à celle d'accord. En approfondissant sa doctr. ds son ensemble on verrait que l'harm. preet. n'est pas un accident ds le syst, ms en est l'idée directrice. Le Dieu de Leibn. n'est pas un Deus ex machina qui interviendrait pr. mettre les monades d'accord entre elles, il est lui-m. à vrai dire cet accord. Réunissant en lui sous forme de percept. distinct. ttes les percept. confuses de ttes les monades, il exprime l'unité du monde : les monades par cela seul qu'elles sont en multiplicité indéfinie et ttes représentatives du même univers s'accordent nécessairement entre elles. Et si on approfondit les principes de la doctrine qd. on trouve que l'expression "préétablie" ne rend que ce qu'il y a de populaire ds la pensée de Leibn. L'harmonie n'est pas établie avant les choses, ne vient pas s'ajouter aux choses comme un accident, elle est le fond, l'essence même des choses puisque la multiplicité des subst. n'est en somme que l'ensemble des express. possibles d'une seule et même réalité.

Conclusion. Ns trouvons chez Leibn. une doctrine de l'âme et de ses rapports avec le corps qui réunit en elle et concilie les opinions de ts ses prédécesseurs. Cf. Descartes il a fait de la pensée l'essence de l'esprit, ms au lieu d'exclure de la sphère de l'esprit

tt ce qui n'est pas pensée pure il a admis des degrés, il a vu ds la sensib. une pensée confuse; il a pu rapprocher par des degrés, des intermediaires, en nbre indéfini tts les subst. les unes des autres. Avec la plupart des modernes il a attaché une gde import. à l'individualité: la monade est enfermée en elle-m. et en un cert. sens chaque esprit se suffit. Mais avec les anciens il a su relier les individualités entre elles, ts les esprits expriment la même chose, ts ds leur développement tendent à une limite commune où ils coïncideraient et cette limite est Dieu. Enf. il a su poser avec une précis. supér. le probl. de l'action réciproque de l'âme et du corps. Ce probl. il lui a donné tte sa généralité en le ramenant à la quest. de la communicat. des subst. en general. il a compris tt ce qu'il y av. d'obscur ds l'idée d'infl., d'act. à proprement parler et il n'a pas hésité à ramener cette idée à une autre qui en parait d'ab. differ.: celle de concord, d'accord. Enf. ds l'ensemble de sa doctr. cet accord n'est pas contingent, a ms il est necessaire et q. conçept intelligible. Et par ces differ. chemins la doctr. aboutit à un seul pt: il n'y a pas place pr. la contingence au sens d'indétermination. Quoiqu'en dise Leibn. il n'y a pas place croyons-nous pr. la vraie liberté. L'idée d'une act. recipr. de l'âme et du corps, des subst.

en général est obscure sans doute; ms cette ~~action~~ elle n'est qu'une conséquence de la liberté, elle exprime extérieurement la liberté. Elle est obscure au pt de vue de la pure raison & peut le devenir à ce m. pt de vue l'idée de la liberté. Ms dès qu'on veut réduire ce concept à une idée claire qui soit distinct. cette idée ou la chose est peut être, ms c'est à la condit. de supprimer en m. une partie du réel, la liberté. La doctr. de Malebr. et celle de Spin. ns faisait déjà pressentir cette vérité; celle de Leibn. ns en fournit la démonstrat car malgré ts ses efforts Leibn. ne réussit pas à sauver la liberté telle que ns l'entends, la liberté qui implique indéterminat. et contingence et la raison en est que l'idée d'act. réciproque vient s'évanouir, se perdre ds. l'idée d'accord, d'harmonie préétablie

# Conclusion

Dégageons en qques mots les ppales idées impliquées ds les théories modernes de l'âme et de ses rapports avec la matière. L'individualité méconnue ou du m. négligée par les anc. a été posée tt de suite par les mod. c. un fait. Descart. part de l'affirm.ᵒⁿ de sa propre pensée et ns avs retrouvé chez Malebr.; chez Spinoza; surt. chez Leibn. la même tendance à délimiter nettement les contours de l'individualité; lors même que l'individu ne serait pas substance. D'autre part la quest. de sav. comment cette force inter. se manifeste ds les choses en général ou, c. on dit, la quest. ds rapp. de l'âme et de la matière s'est posée ds tte sa difficulté. A vrai dire elle est corrélative de la première, car l'individualité se révèle ds l'action et l'action implique une manifestat. ds l'espace et p. suite une influence sur la matière. La quest. de l'individualité est liée à celle de la liberté; la quest. de la liberté elle-m. à celle de la causalité en général et pp. particulièrement à celle de l'influence possible de l'âme sur la matière et réciproquemt. Or il se trouve qu'à mesure que les philosophes ont approfondi davantage la seconde quest., ils ont été conduits à résoudre moins affirmativement la première. La conscience a beau témoigner en faveur de la personnalité; dès qu'on aborde le probl. de la causalité; de

l'influence de l'âme et du corps, ou est c. dit Leibn. rejeté en pleine mes. les voyt. Malebr., Spinoza, même Leibn. sacrifier l'action réelle, efficace, de la pensée sur la matière et p. suite aussi la liberté entendue au sens de libre arbitre ou de puissance aux effets indéterminés, tendre par là m. à sacrifier l'individualité à mesure qu'ils se représentent sous une forme pl. claire, pl. intelligible, pensent-ils, les rapports de la pensée et de l'étendue. Desc. qui ne voulait rien sacrifier du réel av. accepté l'influence ~~réelle~~ de la pensée et de l'étendue, l'av. posé c. un fait sans voul. l'expliquer, ce fait étant unique en son genre et répugnant p. conséquent à être expliqué. Ses success. remplacent de pl. en pl. l'act. réelle par un parallélisme qui est ou un parall. nécess. ou une harmonie préétablie, ms qui ds les deux cas exclut cette liberté véritable efficace, aux effets véritabl. indéterminés à lui. croyait Desc. Au fond de ces théories ns trouvons une cert. concept. de la causalité. L'idée de cause, d'influence n'a paru claire, intelligible à ces philos. qu'à la condit. d'être l'idée d'un rapport entre termes de même genre ainsi p. Spinoza la

pensée ne peut se rattacher qu'à de la pensée et l'étendue à de l'étendue. De même pr. Leibn. il n'y a pas d'influence réciproque possible entre termes réellement distincts. Une percept. sort d'une percept. Ainsi la difficulté qu'il y a à se représenter une action possible de la personne sur le monde matériel tient à ce que le rapport de causalité ne ns semble clairement concevable que lorsqu'il est clairement établi entre termes différ. sans doute ms de même nature, les mêmes κατὰ γένος.

Sans vouloir résoudre actuellemt la quest. de la nat. de l'âme et de son act. sur les choses ns pvons cepdt montrer que cette question ne répugne pas à une solut, ns pvons même indiquer une voie où on peut et doit s'engager pr arriver à une solut. Il faudrait examiner le rapport de cause non pas in abstracto ms ds le réel, ds le concret. Ns ns faisons une idée générale, une idée unique de tte causalité possible, peut être justement pce que ns en avs une idée vague. Considérs le rapport causal sous sa forme physique et sous sa forme math. Ds le monde matériel un mvt ns apparaît c. cause d'un autre mvt, le second est, semble-t-il, le prolongement du 1er, il y a contact

et le mobile semble communiquer son mvt au corps qu'il rencontre voilà l'apparence. Une étude plus attentive des phéno montre qu'il n'y a rien de cela en réalité le contact qui est devenu pr. ns symbol. de l'infl. réelle est chose illus. Jamais 2 objets ne se touchent et un physic. angl. Thomson a indiqué des méth. pr. mesurer l'intervalle qui demeure entre 2 corps qui s'entrechoquent. A priori d'ailleurs on aurait pu aboutir à cette conclusion, car si l'on ~~suppose~~ se représente la matière composée de parties élémentaires, ces parties élém, atomes ou molécules, sont séparées entre elles par des distances, petites sans doute par rapport aux distances que ns mesurons, énormes cepdt par rapport à la grandr de ces particules, elles ne pvent pas se toucher sans se confondre et si le contact est impossible entre les élém. ultimes d'un même corps, où la dist. est minima, à plus forte raison l'est-il encore entre deux corps différents.

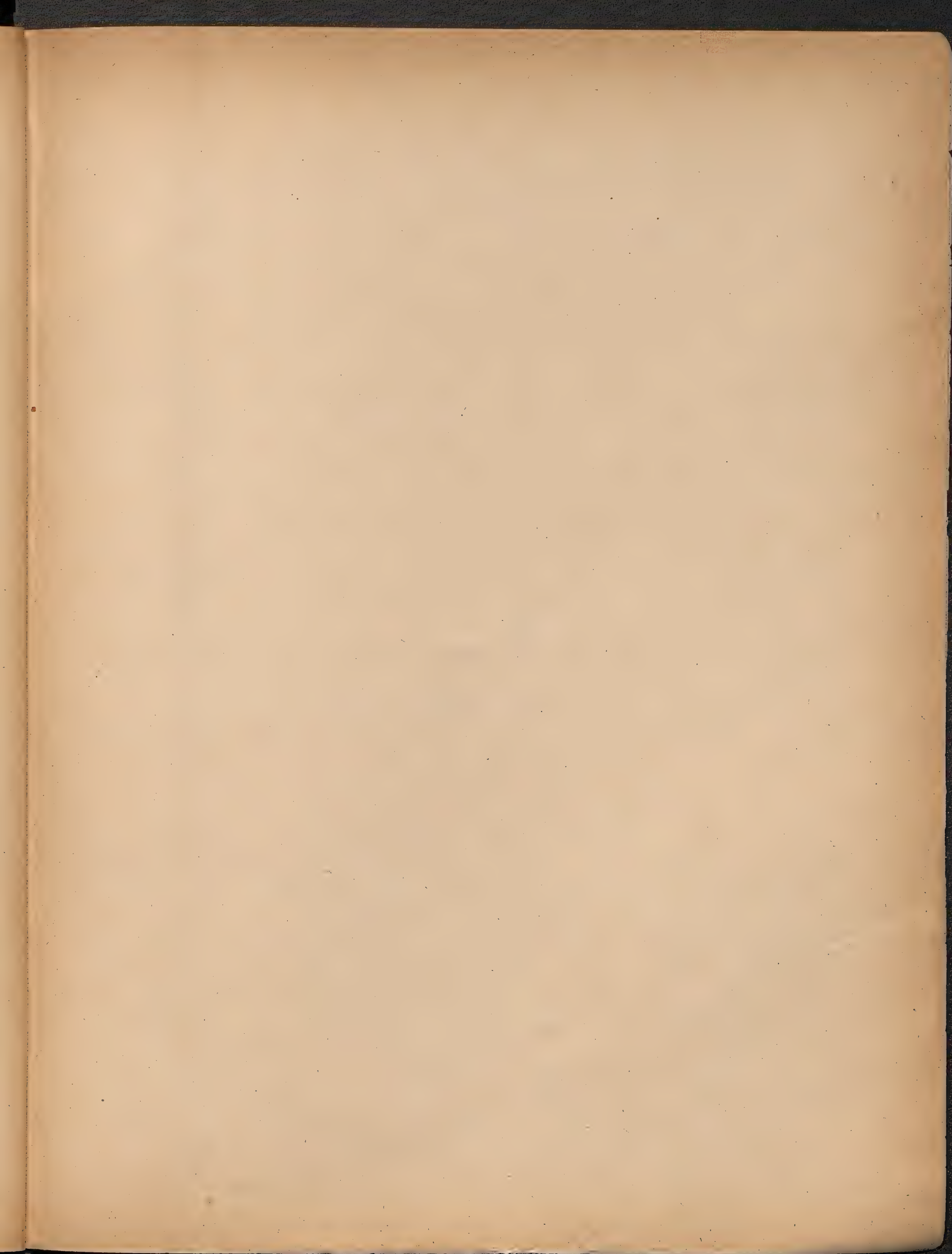
Une conclure de là-dessus que l'idée d'infl. réciproque d'un corps sur un autre par contact est une idée obscure, qui ne paraît claire qu'à cause

de l'usage journal. pr ns enfans. L'idée d'un mot se communiquant est une representat. simple, incolore qui sert de schème à la representat. de ttes les infl. phys. en general, ms qui ne traduit exacto aucune d'entre elles. Alors on pourrait se demander si ces influences physiques sont ttes de meme nature, si ns n' cappels pas du m. mot "influencé" beauc. de rapports d'ordre b. different. Pr. parler avec pl. de precision il se pourrait qu'il y eût des forces phys. d'ordre differ. et dt chacune entretînt avec ses manifestat. des rapports speciaux qui leur sont particul. de sorte qu'il n'y aurait pas un rapp. causal ds la nature ms autant de rapp. differ. qu'il y a de forces differ. S'il en et. ainsi on concoit que l'étude physique de ces forces jetât une lum. croissante sur la nat. du rapp. qui lie la force à sa manifestat. Alors par le seul developpement des Sc de la nat. on verrait le rapp. causal auj uniforme pr notre esprit se refracter en formes multiples et l'act. de cette force speciale qu'on app. l'âme sur les objets qui ns entourent, action dt ns ne pouvons av. actuellemt aucune idée precise pourrait devenir representable ds d. l.
Leese. a dit avec bcp de profondeur qu'on

ne peut expliquer l'act. de l'âme sur le
, corps par que c'est un fait unique en son
genre. On pourrait ajouter ce correctif : l'ac-
tion est unique en son genre aujourd'hui - elle
ne le sera peut être pl. tard par ou par
l'effet combiné de l'expér. et du raisonn.
on aura mieux approfondi ce qu'on entend
+ par une force de la nature

il a tant de fois que
Ceci posé lorsqu'on fait fausse
route ds l'étude des rapp. de l'âme et
du corps, lorsque par degrés insensibles on est
amené à nier toute influence, c'est que pr.
éclaircir l'idée d'infl. on se reporte pl. ou
m. volontairt et consciemt à la concept.
math. de la causal. En math. la conséq.
sort du princ. où elle est contenue, la
déduct. l'en tire et c. la déduct. est une
opérat. naturelle à notre esprit ns tendons
à mesure que ns éclaircissons le rapport de
causalité entre 2 termes A et B à voir
de pl. ds le terme A un princ. dt B sor-
tirait c. la conséq. nécess. De là le cou-
rant qui ns porte à nier la conting. la
liberté à mesure que ns rendons le concept
de causalité pl. clair # pr notre entendemt.
Mais cette clarté n'est peut être que provis.
elle tient à notre connaiss. actuelle de
la nature Il est possible que cette conn
en se développant rende clair pr. notre

aurait un rapport de dérivation entre termes hétérogènes, rapport qui ne ressemblerait aucunement au rapport mathématique de principe à conséquence.



# La Philosophie grecque

-

## I La Philosophie grecque avant les Sophistes

-

### 1° L'École d'Ionie -

La philosophie grecque a-t-elle des origines orientales ? Est-elle née au contraire du seul effort de la pensée grecque ? La 1re solution est écartée aujourd'hui. Il semble que les premiers penseurs de la Grèce aient simplement cherché la solution d'un problème qui se pose naturellement dès que l'homme commence à réfléchir : Qu'est-ce que l'univers ? Comment les choses qui nous entourent se sont-elles formées ? Bref ces premiers philos. furent des physiciens [illegible] parce que c'est le monde matériel qui attire d'ab. les regards et de fait la philosophie ne s'élèvera que beauc. pl. tard jusqu'au monde des idées. Encore y fut elle amenée non pas directement, mais par l'impossibilité où se trouvèrent les

philosophes de résoudre physiquement le problème physique. Les philo. ioniens se préoccupent donc de déterminer le principe matériel des choses.

Pr. Thalès de Milet né vers 640 ce principe est l'eau : c'est de l'eau que sont sorties les choses. Peut-être Thalès divinisait-il ce principe humide. Tout est plein de dieux. Πάντα πλήρη θεῶν

Anaximandre de Milet, son disciple, substitue à l'eau un autre principe qu'il app. l'indéfini τὸ ἄπειρον. De ce principe sortent, disait-il, les contraires : τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι.

Anaximène de Milet fait de l'air le principe universel. C'est par condensation et raréfaction πύκνωσις et μάνωσις que les choses sortent de cet élément primordial.

Ms le philosophe par excellence de l'école d'Ionie fut Héraclite d'Ephèse surnommé l'obscur ὁ σκοτεινός à cause de la profondeur de sa doctrine. D'après Héraclite le principe, l'élément primordial est le feu, ms le feu le pl. pur, la lumière, un feu éternel et éternellement mobile. De cet élément sont sortis l'eau, la terre et toutes choses. Par le feu d'une force de dissociation, c. ns disons auj., que Héraclite app. la guerre πόλεμος ou la discorde ἔρις. Πόλεμος disait-il est le père de tles choses πόλεμος πατήρ. Tles choses se produisent par l'effet de la discorde πάντα κατ' ἔριν γίγνεσθαι. Cette

production des choses se produit sous nos yeux. Ns voy. le feu, l'élém. primord., se matérialiser de pl. en pl. Ms d'autre part ns assistons au mvt inverse, la terre redevenant eau, l'eau redevenant air subtil et retournant ainsi à la forme ignée. Ce double processus de solidification et d'évaporation (spiritualisat.) Héraclite les appelait ὁδὸς κάτω et ὁδὸς ἄνω le chemin d'en bas et le chemin d'en haut et le double mvt de descente et de montée ~~constituant~~ constituant d'après lui un rythme : παλίντροπος ἁρμονίη. Ainsi c'est la guerre qui engendre l'harmonie m. Par l'effet de ce double mvt tt change, rien ne demeure Πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει le changement n'est pas seult continuel, il est la vie même des choses. Les contraires se succèdent, se métamorphosent l'un ds l'autre Et se métamorphose en tt, disait-il; c. les marchandises en or et l'or en marchandises ὥσπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσόν le mortel et l'immortel sont tout un. Tout est un et tout devient tout Cette idée du changement radical et éternel est tellement enracinée chez Héraclite qu'il va jusqu'à mettre la contradiction au fond des choses. Le jour et la nuit disait-il sont la m. chose c'est le m. être tantôt lumineux, tantôt obscur. Le chemin qui va en haut et celui qui descend sont tout un. On ne se baigne pas 2 fois ds le même fleuve -

Quelle sera la fin de ce mot? Si le long du chemin qui descend les choses s'éloignent de leur forme primitive le feu, en revanche par le chemin qui monte elles y retournent. Un jour viendra où le feu aura reconquis toute la place. A ce moment sans doute le monde recommencera à évoluer.

L'école d'Ionie, c. on le voit, est une école hylozoïste. On a prononcé les mots panthéisme matérialiste. Il est évident que ces philosophes se représentent l'univers c. une espèce d'être vivant qui passe par des phases, qui se transforme et se transforme radicalt, se métamorphose. Ce qui a frappé ces philos. et surt. Héraclite le pl. gd d'entre eux, c'est le flux incessant des choses, le changement universel, le mvt, c il dit lui-m. Cette idée de mvt, de changement est obscure entre toutes pr. notre esprit. Le changement n'est-il pas l'état d'une chose qui est et qui n'est pas, qui n'est déjà pl. ce qu'elle était, qui n'est pas enc. ce qu'elle doit être, idée fuyante, insaisissable pr. notre esprit, lequel ne peut se fixer que sur ce qui est fixe et immobilise les choses par cela seul qu'il y pense. Les Ioniens ne reculèrent pas devt l'idée de faire de ce changement radical, inintelligible à notre esprit l'essence des choses, se fiant avant tout aux sens, ou l'expér. immédiate. Par là ils furent conduits à mettre la contradict. ds les choses, à réunir les contraires et on comprend ainsi que cert. philos. aient rapproché Héracl. en

particulier de celui qui affirme nettement l'identité des contr. ds le réel, Hegel. Ms la différ. est profonde entre eux. Héraclite s'est borné à la constatat. d'un fait. On conçoit cepdt qu'en face de cette philosophie qui faisait de l'univers et de son principe une chose absolument étrangère à la nature de l'esprit et dont la nature heurte les exigences de notre pensée, une autre école se soit constituée qui insiste non pas sur le caract. apparent et extérieur de l'être, à savoir le changement, ms sur le caract. essentiel que notre pensée lui prête l'immutabilité. Tel fut l'objet de la philo. éléatique

L'Ecole d'Elée –

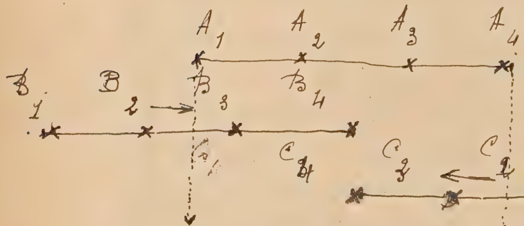
Les pparaux philo. de cette école furent Xenophane de Colophon qui se transporta à Elée et y fonda une école qui fleurissait vers 540 – Parménide, son disciple, né à Elée vers 515 – Zénon d'Elée né vers 490 et enfin Mélissos

Xénophane paraît avoir indiqué sous une forme plutôt mytholog. et religieuse le principe auquel Parménide et Zénon donnèrent sa forme abstraite et philosophique. Ce principe est le non-être n'est pas τὸ μὴ ὂν οὐκ ἔστιν cad qu'il n'y a pas de milieu entre l'être et le non être – ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν Une chose est ou n'est pas En effet ns ne concevons pas qu'il y ait de milieu entre l'exist. et le néant. Ce principe étant posé on en déduit établ. l'impossibilité du changement cad du mvt, le changem. participant du non être, le

changement n'étant ni l'être pur ni le néant absolu donc le mvt, le changem. est illusoire. Il faut distinguer, d'après Parménide, les choses selon la vérité τὰ πρὸς ἀλήθειαν et les choses selon l'apparence τὰ πρὸς δόξαν. Les choses selon l'apparence, ce sont celles que ns appelons depuis Kant les choses phénoménales, les choses selon la vérité ce sont les existences dt l'essence est l'immutabilité. Une seconde conséquence du principe est l'unité absolue de l'être; la multiplicité est une apparence car accorder une réalité quelconque à des parties c'est faire une place au non-être.

C'est Zénon qui apporte la démonstration de ce principe en montrant l'absurdité du mvt. Ses 4 arguments contre le mvt sont restés fameux: le 1er argument est la dichotomie: un corps qui doit aller de A en B devra d'ab. passer par le milieu A' de la ligne AB mais pr. arriver en A' il aurait d'ab. à passer par le milieu A'' de AA' et c. raisonnement peut se répéter à l'infini; le mobile ne pourra jamais quitter le pt A. Le 2ème arg. est l'Achille. Le pl. lent ne sera jamais atteint par le pl. rapide, car avant d'atteindre celui qui fuit celui qui poursuit doit arriver au pt de départ de ce dernier et ce raisonnement peut se répéter à l'infini. Ainsi supposons Achille au pt A et poursuivant la tortue qui part du pt. B. Quand Achille arrivera en B la tortue sera au pt C. Pdt le temps que met Achille à aller de B en C, la tortue va en C' et ce raisonnement se poursuit à l'infini. 3o La flèche. Prenons un mvt, une flèche qui

role. A tout instant de son prétendu trajet elle est immobile puisqu'un instant est indivisible et qu'un mvt occupant plusieurs positions exige plus. instant. Si la flèche est immobile à tt moment, elle ne peut pas se mouvoir — 4° le Stade — Soient 3 séries de points equidistants — La 1re série est immobile — la 2eme série se meut en bloc ds la direction de la flèche — la 3eme série se meut en bloc en sens contr. ms avec la même vitesse. Quand




C4 est arrivé sous le pt A le pt B4 et le pt C1 sont arrivé sous le pt A4 or pdt ce trajet le pt C4 a passé devt ts les pts B4, B3, B2, B1 donc il a parcouru la distance B4-B1 Ms d'autre part il n'a parcouru que la moitié de cette distance puisqu'il est venu se placer immédiatt au dessous du pt A. Donc si le mvt est chose réelle on aboutirait à cette conséq. absurde qu'une ligne peut coincider avec une autre égale au double d'elle-même

La philosophie de l'Ecole d'Elée est c. on l'a dit une philosophie idealiste. Ms il ne faudrait pas confondre cet idealisme avec celui de Platon, p. ex. Les Eléates affirment l'unité de l'être, son immutabilité, en d. t. la conformité de l'être avec notre pensée, ils inclinent même à confondre l'être avec la pensée Ms rien ne prouve qu'ils aient fait de l'être psych.

d'absolument immatériel et quand ils identifiaient l'être et la pensée, c'est peut-être qu'ils absorbaient la pensée ds l'être. Avant de parler des rapprochements qui furent tentés entre les 2 principes opposés de l'école d'Ionie et de l'école d'Elée parlons d'une école contempor. qui trouve des représentants ds tte la suite de la philos. grecque et qui peut être d'origine étrangère a exercé une influence sur ts les philo. anciens tt en restant, pr ainsi dire, en dehors de l'évolut. de la philo. grecque proprement dite, ns voulons parler des Pythagoriciens

## Les Pythagoriciens -

Pythagore né à Samos vers 582 vint s'établir vers 542 à Crotone ds la Gde Grèce (d'où qqf. école italique) Il est diffic. de faire ds le pythagorisme la part exacte de ce qui appartient à Pyth. lui-m. C'est Philolaüs contempor. de Socrate qui paraît av. donné à la doctr. une forme pl. rég. et av. contribué à la répandre. Il y a ds le pythag. tt une relig. qui n'est pas sans rapport avec les relig. d'Orient, une morale tr. élevée, parf. mystique, ms il y a aussi une philo. L'idée pythagor. p. excellence est celle de l'excellence en soi et de la puissance des nbres. Les Ioniens ont

remarqué le changement constant et universel, les Éléates ont compris et dégagé les propriétés logiques de l'être. Ce qui a frappé les Pythagoriciens c'est l'ordre régulier, mathém. des choses. Ce sont d'aill. des mathématic. Cet ordre qu'on remarque dans l'univers et qui est de même nature que celui de la géom., de l'arithm., des math. en général ne peut s'expliquer que si le nbre est l'essence même des choses. De là l'idée d'identifier les choses avec des nbres, nbres arbitraires choisis d'ailleurs. La justice est le nbre 4 parce que la justice est analogue au carré qt les 4 côtés sont égaux etc...

Empédocle. H

Il ns reste à passer en revue les philosophes qui par leurs tendances occupent une place intermédiaire entre le dynamisme des Ioniens et le mécanisme des Éléates. Empédocle, Anaxagore et Démocrite ont ceci de commun, qu'ils proclament en droit l'immutabilité de la subst. en quoi ils sont de la direction éléatique; ms d'autre part ils se préoccupent d'expliquer le phénom. du changement mis en relief par les Ioniens et c'est pourq. au lieu d'affirmer l'unité de la subst. ils imaginent une pluralité de subst. qui immuables en elles. ns donnent l'apparence du changement par la diversité de leurs

arrangement.

Empedocle né à Agrigente entre ~~490~~ ~~et~~ 500 et 490 Il explique les choses par 4 substances: le feu, πυρ, l'air αιθηρ, l'eau υδωρ et enfin la terre χθων ou γη. Les éléments se combinent et se séparent sous l'influence de 2 forces l'amitié φιλοτης et la haine νεικος. Au début ils étaient fondus ensemble ds ce qu'Empedocle appelle le σφαιρος Ils en sont sortis par l'effet de la haine νεικος. Ns assistons aux effets de la haine. Ms l'amitié reconquiert peu à peu sa place On trouve chez Empédocle le principe qui a été repris par les modernes évolutionnistes Il a dit que les formes supérieures sortaient des formes infér. grâce à l'éliminat. des êtres qui n'ét. pas capables de survivre.

Anaxagore.

Né à Clazomène en Asie Mineure vers 500 construit toutes choses avec ce qu'il appelle des homeoméries τα ὁμοιομερη ou des germes τα σπερματα. Ce sont des éléments en nbre infini dt chacun possède ms ds des proportions différentes ttes les qualités du tt Primitivement ts ces éléments ét. ensemble ~~παντα~~ ὁμου παντα χρηματα ην Elles se sont séparées et groupées sous l'infl. d'une force qu'Anax. app l'intelligence Νους. Ainsi la pensée, pr. la 1re fois ds l'hist. de la philo, est érigée en organisatrice des choses Pourq. l'interv. de la pensée est elle necess. C'est que pr. grouper les germes selon

leur qualité dominante il faut du discernement. Ainsi le νοῦς d'Anax. est vraisemblablement une force physique, ms capable de discerner. C'est l'esprit opérant physiquement.

Leucippe et Démocrite.

Ce sont les deux chefs de l'éc. atomistique. Le ppe fut posé vraisemblablement par Leucippe d'Abdère (éc. d'Abd.) ms Démocrite né à Abdère vers 460 est véritablement le chef de l'école. D'après Démocr. les élém. des choses sont les atomes en nbre infini. Ces atomes sont des corps dépourvus de qualités sensibles car les qualités sensibles sont des apparences. Elles n'existent que pr nos sens νόμῳ γλυκύ καὶ νόμῳ πικρόν νόμῳ θερμόν, νόμῳ ψυχρόν. Les atomes n'ont donc d'autre propriété que les propriétés purement géométriques: la forme σχῆμα, la position τάξις et l'orientation θέσις. Selon qu'ils ont des formes différ. ou qu'ils sont diverst placés, diverst orientés, ils ns suggèrent l'idée de qualités différ. ds les corps. En se déplaçant ils font varier les qualités des corps. C'est ainsi qu'en changeant de place les lettres d'un mot on change radicalt le mot lui-m. Les atomes n'ont qu'un pet. nbre de figures σχήματα et de même qu'avec les lettres de l'alphab. en pet. nbre on écrit des trag. et des comed. ainsi avec ces élém. en nbre

de formes limitées on peut reproduire l'innombrable variété des phénom- et des qualités - les atomes sont en mvt de toute éternité, parcourant le vide infini, ils s'entrechoquent au hasard, forment ainsi des corps ; ~~agrégats~~ ~~[illegible]~~ agglomérat. et dissolut- d'atomes, voilà les phénom. aux q. ns assistons.

# Les sophistes et Socrate -

-

On s'accorde depuis Hegel à faire commencer avec les sophistes la 2ème période de la philo. Jusqu'aux sophistes le problème physique est le seul qui se pose. Les sophistes appellent l'attention sur l'h. et les choses humaines. La sophistique comprend une période d'un demi-siècle environ 440-400. Cette transformat. de la philo. ou plutôt ce déplacement du pt de vue tient à plusieurs causes: d'ab. à des causes politiques : c'est la période de l'hégémonie d'Athènes, la vie politique se concentre à Athènes, la démocratie triomphe, le rôle de l'éloquence devient prépondérant et pr. agir sur les hommes il faut les connaître. C'est donc du côté pratique, c'est vers l'action secondée par la connaissance des hommes que se tournent les esprits. De plus les idées religieuses sont en voie de transformat. Les guerres médiques ont fait connaître à la Grèce des dieux nveaux de là des comparais. faites plutôt pr. diminuer la foi naïve des 1ers temps de là un cert. scepticisme. Enfin la spéculat. propt dite pratiquée par les Ioniens, les Eléates et leurs success. av. abouti à des diffic. insurmontables. Ni Empédocle, ni Anaxagore n'ét. arrivés à concilier ces 2 philo. opposées et, sembl.-t-il, également légitimes de l'être et du devenir. On comprend que pr. ces diffic.

rattons le pt de vue de la pensée qu'se soit déplacé, qu'elle se soit détournée de la spéculat. pure pr aborder les quest. de la vie pratique, les quest. moral. C'est aux sophistes qu'on attribue depuis Hegel l'initiative de ce mvt. En ce sens ils ont préparé la philo de Socr. et par Socr. lui-m. la théorie des idées d'où va découler ttes la philo. grecque

On distingue qqfois des périodes ds la sophistique et supposer qu'elles existent, elles ne sont pas netto tranchées. Disons simpl. que 4 sophistes semblent, d'après ce que ns reste de cette philo, av. exercé une infl. marquante: Protagoras, Gorgias, Hippias et Prodicus - Protagoras l'individualiste - Gorgias le nihiliste - Hippias le polymathe - Prodicus le moraliste

Protagoras

né à Abdère vers 490, mort vers 420 vint s'installer à Athènes, il y professa entre 440 et 430. Il dût quitter cette ville à la suite d'une accusation d'athéisme. Il prit lui-m. le nom de σοφιστης professeur de sagesse. C'est de la doctrine d'Héraclite que paraît s'inspirer Protagoras. Et en concentrant son attention sur ce qu'il app. la sagesse σοφία càd l'art de se conduire ds la vie, interprétant la pensée d'Héraclite ds un sens subjectiviste, c. ns dirions auj. il enseignent que l'h. est la mesure de ttes choses, formule que ns a conservé

Protagoras hérée, et qui est à peu près la seule chose précise que ns sachions sur la philo. de Protagoras πάντων χρημάτων ἄνθρωπος μέτρον, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστι. Il entendait vraisemblablt par là que la vérité consiste surtout ds un rapport entre la chose connue et celui qui connaît et par conséq. que la vérité n'est pas chose absolue ni même humaine, ms simplemt individuelle. La doctr. d'Héraclite sur les contradict de l'être peut sans doute conduire à cette conclus., ms l'infl. de Démocrite, contemp. et compatriote de Protag., ne est pas à négliger ici. Démocr. av. parlé de la relativité des impress. sensibles

Gorgias

né à Léontium vint à Athènes vers 427 Tandis que Protag. enseignait la sagesse, Gorgias professait seul l'éloq. Tous les disc. qu'il composa un seul traité de matière philosophique περὶ φύσεως ἢ τοῦ μὴ ὄντος De la nature ou du non être Gorgias subit visible l'influence des Eléates, ms il interprète l'éléatisme ds un sens sceptique Ex. d. l. la conclusion que tire Gorgias du raisonnement des Eléates sur la nature de l'être, c'est qu'il ne peut pas y av. d'êtres. Rappelons les 3 thèses que Gorgias se faisait fort d'établir 1° L'être n'est pas rien n'existe 2° S'il est il ne pourrait être connu 3° A supposer qu'il existât et qu'il fût

être conçu, il ne pourrait être exprimé.

Prodicus -

de Céos né vers 465 est un pur moraliste. Socrate qui fut son élève fait son éloge et le distingue ainsi des autres sophistes. Ses doctrines morales ne manquaient pas, paraît-il, d'élévat. On lui doit le mythe d'Hercule placé entre la vertu et le plaisir.

Hippias

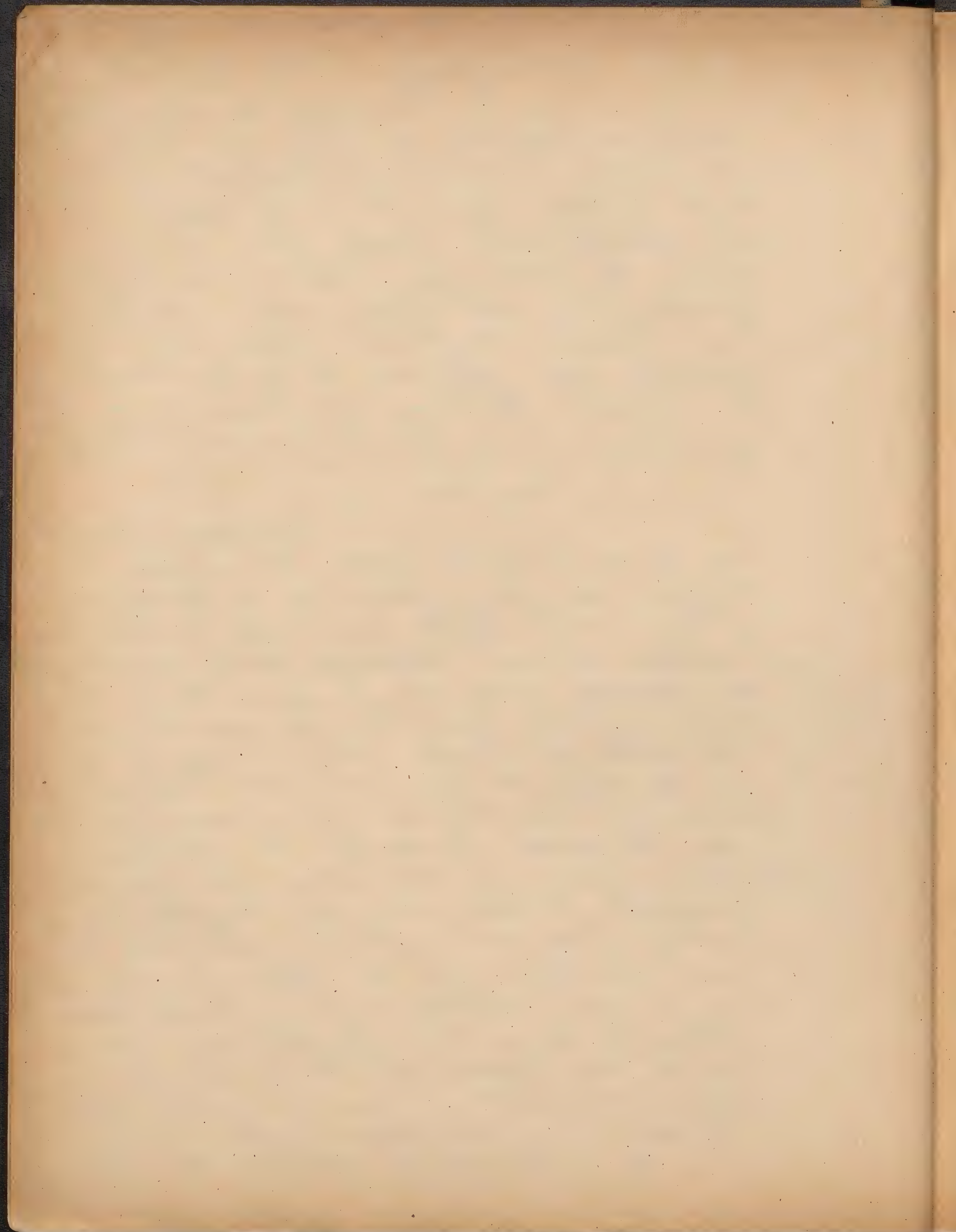
d'Elis qui florissait vers 420 est lui aussi un moraliste ; ms avec lui se manifestent déjà ces tendances que Socrate jugea dangereuses pr. la morale et pr. l'État, la tendance à séparer la loi ~~naturelle~~ positive de la loi naturelle. Hippias insistait sur les variations de la loi écrite. La loi, disait-il, est un tyran qui nous force à faire bien des choses contre la nature. Ὁ νόμος τύραννος ὢν πολλὰ παρὰ φύσιν βιάζεται. Il faut rattacher à Hippias, Thrasymaque qui alla pl. loin ds. l'opposit. de la loi positive à la loi écrite. Le droit, dit-il, n'est que l'avantage du pl. puissant. Ce sont les chefs qui ont érigé en loi ce qui leur est utile.

La sophistique finit par l'éristique qu'enseignèrent 2 sophistes Euthydème et Dyonisodore. Ces deux sophistes se chargeaient de tt. démontrer, le vrai & le faux et plutôt le faux que le vrai. Ils employaient pr. cela deux espèces de moyens : d'ab. des

procédés de discussion et en second lieu des paralogismes. Ns retrouvers ces paralogismes quand ns parlers en philo des sophismes en général. Quant aux procédés de discussions citons : éluder la quest. quand elle est embarrassante, réunir deux quest. en une seule de man. que l'advers. ne puisse répondre bien sur l'une sans répondre mal sur l'autre, questionner quand on vous demande une réponse, répondre d'avance les object. légitime de man. que ces obj. paraissent usées quand l'advers. les présentera.

Conclusion.

La sophistique n'est pas une science à profit parler, ce n'est pas διανοητικὴ σοφία, une fausse sc., c. disaient S. et Plat., c'est plutôt une tend. d'esprit, elle marque un mot tournant de la pensée grecque. Les sophistes sont ou des moralistes ou des rhéteurs orienté surt. vers la pratique et qui instruisent de l'esprit des hommes et de de les espr. de leur art cert. mais ... générales. Leur mérite fut d'appl. l'attention sur les choses humaines τὰ ἀνθρώπινα c. disait Socr. et en ce sens ils firent descendre la philo du ciel sur la terre c. Cicér. l'a dit de Socrate. Ms cette philo. sous la forme que les Soph. lui av. donnée serait restée stérile parce qu'elle ét. sans méthode et aussi parce qu'elle man. pas de caract. de rigueur et de généralité sans laq. il n'y a pas de sc. Ns allons voir que Socrate tt en conservant l'objet va l'étudier avec pl. de méthode, tt en conservant la matière



va apporter une forme. Par là, a dit M. Boutroux, Socrate est véritable "le fondateur de la science morale"

## Socrate.

Socrate né à Athènes en 469 mort en 399. Son père était sculpteur. Lui-même adopta pr. qq temps cette profession. Il ne quitta Athènes que pr. des expédit. milit. où il déploya la pl. gde bravoure. Il sauva la vie à Xénophon et à Alcibiade. Son courage n'ét. pas moindre ds la vie civile. À plus. reprises il résista aux 30 tyrans. C'est pr obéir aux dieux et pl. particulièr. à l'oracle de Delphes que Socrate abandonna le métier de son père et se consacra tt entier à l'enseignement de la sagesse. Il n'av. pas d'enseignement à proprt parler. Bien pl. il av. horreur de la sc. tte faite, de celle qui se met en formule, se répète et se transmet. Son objet ét. moins de rectifier les esprits que de les mettre en défiance d'eux-m. de les exciter à penser. Sa conversat. devait avoir un tr. gd charme si l'on en juge par la s'duct. qu'il exerça sur la jeunesse d'Athènes. Il compta parmi ses amis Criton, Chéréphon, Chérécrate, Simmias, Cébès, Xénophon et Platon. Peut-être y av.-t-il aussi ds sa personne même qqch. de mystérieux qui ét. plutôt fait pr. attirer. Les Athén. s'étonnaient du contraste de sa laideur physique avec sa haute beauté morale, entre ses métaphores familières, tri-

riales même et s'élevait de sa doctrine. C'est en 399 qu'il fut traduit devt les tribunaux, accusé d'av. corrompu la jeunesse, de s'être rendu coupable d'impiété en introduisant des dieux nveaux. Il dédaigna de se défendre et aussi de s'enfuir une fois condamné. Les vraies causes de cette condamn. restent obscures. Les nués d'Aristoph. représentées en 424 ne sont pr. rien ds cette condamnat. En revanche l'ironie de Socr. avait dû blesser un cert. nbre de ses concitoy. Enfin et surt. il est vraisemblable qu'après la chute des trente tyrans et ds le désordre où se trouvaient les esprits, les Athéniens cherchèrent quelqu'un qui put être rendu responsable de leur diminution morale. Les sophistes n'av. rien épargné; ils ne firent pas de différ. entre Socr. et les sophistes et c'est e. sophiste que Socrate fut condamné

## La philosophie de Socrate.

Elle ns est connue par Xénophon et par Platon. Bien différ. est la physionomie de Socr. chez l'histor. et chez le philos. Le Socr. de Platon est un dialecticien, ami de la pure spéculat., il crée la théorie des idées sur laq. devait s'exercer désormais l'effort de la pensée grecque. Il cherche les difficultés théoriques. Les probl. qu'il aborde et résout sont les probl. philo. ou dira pl. tard métaphysiques p. excellence. Il s'exprime ds un lang. tr. élevé, poétique, éloquent. Au

contre. le Socr. de Xénoph. n'est qu'un moraliste. Son lang. est familier, parf. trivial, d'une trivialité voulue : il néglige systématiquo les probl. d'ordre spéculatif. Quel est le vrai Socrate ? Platon est un philos., il a dû mieux pénétrer la pensée du maître. Mz d'autre part Platon est un créateur, la théorie des idées est purement platonicienne et selon le mot attribué à Socr. Plat. lui fait dire bien des choses auxq. il n'av. jam. pensé. D'autre part Xénoph. est un histor. fidèle, il a dû s'attacher à la lettre de l'enseign. socratiq, ms il n'est pas philos, peut être n'a-t-il pas vu la portée de l'enseignem. socrat. Il faut ajouter qu'il a un but ds ce qu'il a écrit sur Socrate, l'apologie de Socrate. Il veut prouver que Socr. n'a ni corrompu la jeunesse ni enseigné l'impiété. De là une tendance à laisser de côté tt ce qu'il y a de personnel, de nouveau ds l'enseignement Socr. pr ne retenir précisém que ce qui est conforme à la tradit. et au sens commun. Il faut donc chercher le vrai Socr. ds une zône intermédiaire. Son enseign. ét. purem moral, ms sa morale ét. une sc. et la méth. de cette sc. ét. celle qui devait conduire Platon à la théorie des idées. Il n'a pas professé la théorie des idées, ms d'autre part c'est de son inspiration qu'elle émane.

Objet de la philosophie de Socrate.

D'après Socrate il faut renoncer à la... physique. Cette physique est impossible, ce qu'en témoignent les contradict. où elle aboutit "les uns disent que tt est en mvt, les autres que tt est immobile, les uns disent que tt naît et périt, les autres que tt est éternel" Elle est inutile car même si l'on connaissait les causes que l'on recherche, arriverait-on à produire les effets, vents, pluies, saisons? Enfin elle est impie car il y a 2 espèces de choses: les choses humaines τὰ ἀνθρώπεια et les choses divines τὰ δαιμόνια or les choses de la nat. sont des ch. divines et il est sacrilège de prétendre les connaître par le raisonnement. L'h. ne doit s'occuper que des choses humaines: "Αὐτὸς περὶ τῶν ἀνθρωπείων ~~ἀεὶ~~ διελέγετο, σκοπῶν τί εὐσεβές, τί ἀσεβές" La maxime "γνῶθι σεαυτόν" inscrite sur le temple de Delphes devint la devise de Socrate. Il s'attribua une mission divine, celle d'apprendre aux h. à se connaître eux-m. et il entendait par là surt. l'habit. de tt examiner, de tt passer ἐξετάζειν, l'hab. d'agir non par routine mais par raison et en se rendant compte de ce qu'on fait, l'habit. surt. de ne rien entreprendre sans av. mesuré ses forces, sans sav. jusqu'où on peut aller. S'ignorer soi-m., dit-il ds les Mémor., c'est être tt près de la folie Ainsi le

Γνῶθι σεαυτόν n'est pas la maxime d'un théologue, c'est celle d'un moraliste.

Méthode de Socrate -

La méth. de Socrate c'est, c. il le disait lui m., c'est la dialectique τὸ διαλέγεσθαι, c'est une conversat. On y distingue plusieurs procédés 1o l'ironie. Socr. ainsi ait sert. à questionner et à faire en sorte que son advers. s'embarrassât ds ses réponses. C'est vis à vis des sophistes surt. qu'il emploie ce procédé. Il les amène à reconnaître qu'ils ne savent rien de ce qu'ils croyaient sav. Lui m. ajoutait qu'il n'en savait pas davant., ms du moins il savait qu'il ne savait rien: ὁμολογῶν οὐκ εἰδέναι. (Xénophon) les sophistes lui reprochent ce procédé. Ds les dialogues de Platon "parlé assez longtemps lui dit Hippias, que tu te moques des autres, les interrogeant tjrs sans jamais expliquer ta pensée sur rien" L'ειρωνεια est donc un procédé d'interrogation malicieu. ms d'interrogat. systématique, c. ns allons le voir - 2o la maïeutique avec de jeunes gens désireux de s'instruire, Socr. procédait autrement et en les interrogeant encore il dirigeait ses quest. vers une cert. conclusion dogmatique, il amène son interlocut. à répondre à peu près c. il voulait, ms il lui donne la satisfact. d'av. trouvé la réponse lui m. En cela consiste la maïeutique. Le mot a été formé d'après une comparais. que se trouve ds le Théétète

Ds ce passage du Théétète Socrate se déclare stérile en sagesse "ἄγονος εἰμι σοφίας" ms il aide les autres à dégager ce qu'ils ont ds l'esprit et à distinguer si ce que leur âme enfante est une chimère ou une réalité. 3° l'induction et la définition - Aristote réduit à l'induction et à la définit. génér. ale les procédés socratiques "τούς ἐπακτικούς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου" (les disc. inductifs et la définit. génér.) L'objet de Socr. est d'arriver à des définit. càd de faire entrer les choses ds des genres, de subsumer à un genre "διαλέγειν κατὰ γένη" répartir en genre. En courant sur les vertus, la piété, la tempérance, la justice etc... il se proposait de déterminer les genres où ces termes et contenus et par lq. on peut les définir. Cette impor. capitale attribuée aux genres marque le commencement d'une nvelle période ds la philo gr. Le genre γένος c'est l'idée générale, le concept. c. ns disons aujourd'hui. Expliquer les choses par des idés c'est ttte la philo. platonic. Socr. il est vrai, restreignant aux choses morales l'applicat. de cette méth., l'explicat. des chos par les idées. Ms Plat. l'étendra aux probl. spéculatifs p. excellence. La définition génér. on y arrive par l'induction. L'induct. ne se sépare pas en fait de l'ironie et de la maïeutique, c'est la direct. donnée par Socr. à la conversat., c'est la dialectique socratique allant progressivt par des quest.

et des réponses des faits et des choses particul. aux définit. génér. Le pl. sol. c'est par une série de correct., de retouches que Socr. s'élève du particulier au général. Il choisira un ex. et en fera tirer par son interlocuteur une définit. provisoire. Puis il choisira un ex. aussi éloigné que possible du précédent et amènera son interlocuteur à corriger sa définit. pr. qu'elle s'applique à ce nveau cas particul. Et ainsi de suite. C. on le voit cette induct. n'a guère de commun que son nom avec l'induct. baconienne puisqu'elle ne fait pas appel à l'expér. Ms elle ne s'applique qu'aux ch. morales, aux ch. hum., à celles qu'on peut définir sans sortir de sa propre conscience.

## La morale de Socrate.

On a dit en ce sens que Socr. av. été le fondateur de la sc. morale. En effet l'idée que ns retrouvons à plusieurs reprises ds les Mémorables, surt. ds la 3ème partie c'est que la vertu est une sc. "επιστημη αρα σοφια εστι" ailleurs il dit αρετη — ou φρονησεις ωετο ειναι πασας τας αρετας. Pourq. et comment la vertu est elle sc.? Dial. sans la connaiss. du bien, on ne saurait être vertueux de même qu'on ne peut être

bon charpentier si l'on ne connaît cet art, ainsi on ne peut être juste si l'on ne connaît la justice. Ms le sera-t-on ? Il ne suffit pas de conn. l'état de charpentier p. l'exercer, ms quand il s'agit du bien le connaître et le pratiquer ne font qu'un pce que l'intérêt pratique de cette connaiss. est si gd qu'il est absurde de supposer qu'on connaisse le meilleur et qu'on ne veuille pas le faire. De là cette conséq. que personne n'est méchant volontairement Οὐδεὶς ἑκὼν πονηρός. Cette confus. de la sc. et de la pratique du bien est assez naturelle à une époque où la notion de liberté n'est pas nett. définie, où la volonté n'est pas nett. distinguée de l'intellig. Ajoutons qu'elle est plus naturelle chez un philos. qui définit le bien à la man. socrat. Qu'est ce en effet que le bien d'après Socr. ? Le bien, dit-il, est ce qui est conforme à la loi, (τὸ νόμιμον) à la loi div. et à la loi hum. Ms qu'est ce que est conforme à la loi, qu'est ce qui est exigé par la cité et les dieux ? Socr. n'a pas varié sur ce pt. C'est l'utile. Ce n'est après pas des considér. d'utilité

que S. fonde et justifie les recherches ds les Mémorables. Il est vrai que l'idée d'utilité elle-m. ne manque pas d'élévat. ds la mor. socrat. Il ne s'agit surt. pas de l'intérêt au sens infér. du mot, de la satisfact. des bes. matér., l'utile est ce qui répond à ttes nos aspirat. surtout aux pl. élevées. Ds un passage de Platon Socr. considère la justice c. la santé de l'âme : ainsi résumée la mor. socrat. est fondée sur l'idée du bien envisagé lui-m. c. résidant avant tout ds l'utile, mais cette morale n'est pas égoïste ni à proprement parler utilitaire puisqu'elle est sc. puisqu'elle pose des lois générales et qu'elle est tt autre chose p. conséq. que l'instinct mis en formule.

Reste à définir les vertus particul. on peut les ramener à trois : la 1re correspond à la vie individuelle : ἐγκράτεια, tempérance – la 2eme à la vie sociale en général φιλία, l'amitié – la 3eme à la vie politique la justice δικαιοσύνη.

Qu'est-ce que la tempérance ? C'est surt. l'indépendance à l'égard des sens. C'est ds la 1ère p. des Mémor. surt. que S. traite de cette recherche. Socr. recommande la tempér. d'ab. pr. des raisons d'utilité, on préfèrera tjrs le tempérant à l'intempérant ; ensuite pr. des raisons pl. élevées

La tempér. assure la liberté de l'âme. L'esclavage par rapport aux passions est le pire des esclavages si le poids de la servitude se mesure à la méchanceté des maîtres τὴν κακίστην δουλείαν οἱ ἀκρατεῖς δουλεύουσιν. Celui qui est tempérant imite par là les dieux. — 2° L'amitié (2ème p. des Mémorables) — S. se fonde d'ab. sur des raisons d'utilité. Un ami est un appui, est utile. Mais étant donné la conc. socrat. de la philo. l'amitié se recommande p. d'autres raisons : la connaiss. vraie ne peut sortir que d'une discussion entre amis. La dialectique est la méth. philos. p. excellence. 3° La justice — S. définit le juste ce qui est conforme à la loi τὸ νόμιμον. Il distingue 2 esp. de lois : la loi écrite, humaine et la loi non écrite, νόμος ἄγραφος, la loi divine. Ms il s'est gardé d'opposer ces 2 lois l'une à l'autre, car entre autres choses commandées par la l. divine il y a d'ab. celle ci qu'on doit obéir à la loi hum. Ns devs Ét à la cité qui ns a fait ce que ns sommes et c'est une faute grave que de désobéir même à une loi comme injuste

Il resterait pr conclure à dire un mot de la croy. de S. à la divinité. Que S. ait cru aux dieux du paganis., qu'il y ait eu quelque vraie de sa croy. c'est assez probable. Qu'il ait affirmé la possibilité de ramener la multiplicité des dieux à l'unité d'une providence, σοφός τις δημιουργός, cela est cert. Il parle des rapp. de

de mieux à la nature en les comparant aux rapp. de l'âme et du corps. Socr. conciliant les croy. popul. avec les idées d'ordre philos. On a beauc. discuté sur son démon, sur cette voix intér. qui l'avertissait lorsqu'il y av. un danger matériel ou moral à éviter. Il n'est pas douteux que S. ait attribué à cette voix intér. un caract. divin. Il le dit d'aill.: θεῖόν τι ... Il y a pr. moi là qq. ch. de divin

Conclusion -

En résumé Socr. peut être envisagé d'un double pt. de vue, c. initiateur d'une morale tr. élevée en dépit de son utilitarisme apparent, ensuite c. créateur d'une méth. qui a reçu le nom de dialectique. Or il se trouve que les uns parmi ses successeurs s'attachèrent plutôt à la matière de son enseignement, les autres à sa forme. Les Cyrénaïques et les Cyniques dt les doctrines devaient engendrer l'épicurisme d'une part et le stoïc. de l'autre sont des disciples et des continuateurs de la mor. socratique. - On prend aussi s'emparer de la méth. dialectique pr. l'appliquer à de nouveaux problèmes exclus systématiqt par Socr., à des probl. purt spéculatifs sur la nature de l'être. C'est ce que firent Platon et Aristote - Socr. en tant qu'invent. de l'induct. de la défin. des genres a exercé une infl. décisive;

sur la philo. spéculative et que la métaph.
de ses succès. dérive pour lui de son enseigne-
ment.

# Platon

Né à Athènes ou Stagyre, vers 429. disciple d'ab. de Cratyle, disc. d'Héraclite, puis s'attache à Socrate. Il se retira à Mégare en 399, puis passa à Cyrène, en Égypte, ds la Gde Grèce et se rendit en Sicile où il vécut qq. temps ds la familiarité de Denys l'Ancien tombé en disgrâce, vendu c. esclave par le tyran, racheté par un ami il revint à Athènes en 388. Il y ouvrit une école ds les Jardins d'Academos. Il mourut en 348 ou 347. Il nous a laissé des dialogues aussi recommandables par les idées que par la forme dramatique de l'exposition.

1° les dialogues moraux : le Charmide, le Lysis, le Criton, le Lachès, le Protagoras, le Gorgias

2° les dialogues de discussion logique ou dialectique : le Théétète, le Sophiste, le Parménide

3° les dialogues où s'entremêlent et se pénètrent les quest. de morale, de physique et de dialectique : le Phèdre, le Banquet, le Phédon, le Philèbe, le Timée, la République, les Lois

Le pt. de départ de la théorie platonicienne paraît être indiqué ds un passage du livre 7 de la République « Parmi les sensat. il y en a qui n'invitent pas la pensée à la réflexion parce que la sensat. suffit à les expliquer. Ms il y a d'autres données des sens qui provoquent alors la réflexion de la pensée en l'étonnant parce que la sensat. ne ns donne ici rien d'intelligible. Voici, par ex, un doigt. Est-il grand ou petit ? Les données des sens sont ici contradictoires car il est gd ou petit selon l'objet auquel on le compare » En d. t. les sens ns révèlent ds une multitude de cas la contradict. et la réflexion s'exerçant sur leurs données et sur leurs données seules demeurait c. frappée de stupeur. Il y a un moyen de lever cette contrad. et Pl. l'indique ds ce même passage; c'est de diviser ce que la sensat. confond et de considérer c. existant à part ce qui appartenait en apparence à un seul objet. Ainsi le grand ne peut pas être le petit pas pl. que le petit ne peut être le grand. Ce qu'on doit dire c'est que le gd existe en soi et le petit en soi et que l'objet sensible peut participer de l'un et de l'autre. Il est obscur si on donne la réalité à l'objet sensible; il s'éclaircit si l'on attribue la réalité non à cet objet sensible, ms aux qualités dt ns rencontrons ds cet objet des exemplaires, des images -

Approfondissons cette idée. Platon a connu par Cratyle la philo. ionienne et c'est bien le problème de la nature de l'être tel que les vrs philos. l'avaient posé que Plat. reprend. Les Ioniens ont remarqué le devenir universel, le changement incessant et radical. Ils ont conclu de là que les choses se transforment en leurs contraires. Ms s'il en est ainsi tt est inintelligible et il faut renoncer à connaître les choses car une réalité fuyante qui n'est jamais ms qui devient sans cesse, qui passe par des états divers et même contraires défie ~~tt~~ connaissance. D'autre part les Eléates ont formulé les conditions de la sc. vraie lorsqu'ils ont dit que l'être pour être connu doit être un et immobile. Ms ils ont conclu de là à la négation du changement, à la négation du devenir, ils se sont placés ainsi en dehors de la réalité sensible et ils ont, par ainsi dire, coupé ~~tt communication entre~~ l'objet de la percept., ~~##~~ la sensat., c. dit Platon, et la science. L'idée de Pl. a été de démêler ds le monde sensible lui-m. ce qui peut devenir objet de science. Le monde sensible est dans un perpétuel devenir et d'autre part la sc. exige l'immutabilité de son objet. Il s'agit donc de démêler ds ce qui change l'immuable. Or les qualités des choses envisagées isolément satisfont à cette condition. Qu'est ce en effet que le changement? C'est une qualité succédant à une qualité, le blanc au noir, le grand au petit, le chaud au froid etc... Attribuons à chacune de ces qualités une exist.

séparé, faisons en qq. ch. de séparable : Vecteur -, le changement au lieu d'être la transformat. inintelligible de l'objet blanc en objet noir ne sera pl. que l'apparition successive dans un même "réceptacle" du blanc et du noir, deux qualités qui en soi sont immuables. Ces qualités soustraites au devenir, au changement, considérées en tant que pures qualités seront l'objet de la sc. et ns ne verrons pl. alors ds la réalité sensible que le pt. de rencontre, de entrecroisement de ces genres immuables en eux m. qu'on app. le chaud, le froid, le noir, le blanc... Ainsi en scindant la réalité sensible, en séparant les qualités on comprend et le changement et la multiplicité et même la coexistence en un même pt. des qualités contraires. L'erreur des physiciens en général a été de chercher un principe matériel des choses : l'eau, le feu etc... Par là ils furent conduits à l'idée de transformat., idée inintelligible car comment une chose peut elle devenir autre qu'elle n'est. Il faut reprendre le probl. ns en assignant à la réalité sensible un ppe d'une autre nature. Ce principe est l'idée.

## L'Idée -

Les Idées constituent le monde intelligible τὰ ὄντα, τὸ ὄντως ὄν, τὸ ὄντων γένος. Énumérons les ppaux caract. de l'idée 1° l'idée est un ppe d'essence. En d'a. t. c'est par sa présence ds les choses sensibles que les choses sont ce qu'elles sont « Il ne « faut pas parler de ces choses (ch. sensibles) c. d'individus distincts, ns il faut les appeler telles et « chacune des apparences soumises à de perpétuels « changements Ms l'être ds lequel ces choses

apparaissent p. s'évanouir ensuite, celui-là seul peut être désigné par les mots ceci ou
+(Philèbe) cela "+ En d. t. il y a-t-il un réceptacle des qualités c'est ce que ns appelons l'objet sensible. Ms ce qui est réellement, ce n'est pas l'objet sensible ce sont ses qualités. Un texte du Phédon est pl. explicite "c'est par la beauté que les choses belles sont belles et par la grandeur que les choses grandes sont grandes" τῷ καλῷ τὰ καλὰ [illegible] καλά, καὶ μεγέθει τὰ μεγάλα μεγάλα" L'idée est donc l'essence même des choses

2° L'idée est un genre : une de son essence de entre ds une multiplicité indéfinie d'objets sensibles. Le grand, le petit sont évidemment des genres en m. temps que des essences. "Phédon n'est pas beau à cause de sa beauté, ms à cause de la beauté" c'est sa participation à la beauté qui est un genre qui fait que l'objet beau est beau

3° L'idée est pure et immuable. En d. t. une idée est ce qu'elle est et ne peut pas être autre chose tandis que l'objet sensible participe de beaucoup d'idées à la fois et qu'il est p. conseq. diverses choses en m. temps, l'idée n'est que ce qu'elle est. Par là elle est pure et sans mélange. "Il n'y a pas contradiction entre Socrate et la petitesse pce que Socrate n'est pas la grandeur, bien qu'il en participe. Il peut donc sans cesser d'être Socrate admettre la petitesse ms la grandeur qui est en lui ne l'admet pas."

« elle peut coexister ds le même sujet, lorsque
« avec la petitesse, ms elle ne se confond pas
« avec la petitesse. En un mot il n'est
« pas un seul contraire qui puisse devenir
« ou être son contraire » Phédon

4° L'idée est un archétype, un modèle, le modèle parfait dt la chose sensible est une copie imparfaite

Tels sont les différents caract. de l'idée et ns comprens alors les mots différ. dt Platon l'appelle, ἰδέα, εἶδος, παράδειγμα, ἀρχή, αἰτία

Hiérarchie des Idées -

Ds le monde des idées il y a une hiérarchie, un ordre selon lequel les idées se disposent. Cet ordre est indiqué par la parenté des idées entre elles. Il y a des idées pl. générales que d'autres, en ce qu'elles contiennent ces autres c. le genre l'espèce, il y a surt. des idées meilleures que d'autres en ce qu'elles embrassent une pl. gde somme d'être, en ce qu'elles jettent pl. de lumière sur ce qu'elles éclairent. Si on voulait classer les idées platoniciennes on trouverait 1° les idées de nombre et de quantité 2° les qualités 3° les genres propt. dit (l'h., le cheval) 4° les essences supérieures (le beau, le bien...) le bien est l'idée par excellence, le soleil du monde intelligible, l'idée à laquelle ttes les idées empruntent leur clarté - ~~En résumé les idées~~

En résumé les idées for-

le monde intelligible est le monde de la se, un monde où il n'y a ni contradict. ni devenir, où les objets entretiennent entre eux des rapp. naturels de parenté; où ils sont coordonnés et subordonnés les uns aux autres. Ce monde des idées κοσμος νοητος qui est le monde de la se. s'oppose au monde sensible qui est le monde de l'apparence, de l'opinion (δοξα) κοσμος ὁρατος, τα ὁρατα.

Entre ce monde sensible qui est le monde du devenir et le m. intellig. qui est le monde des idées immuables quels rapports Platon établit-il. L'intellig. s'appliquant aux objets sens. les dissocie pr ainsi dire en idées. C'est donc que les idées sont ds le monde sensible en qque manière. Toutefois elles n'y sont pas tt entières. C'est plutôt le reflet de l'idée que l'idée même qui apparaît ds le monde sensible. Les idées, types d'ordre et d'harmonie sont corrompues ici bas par la présence de ce que Platon app. l'indéfini τὸ ἄπειρον ou encore le réceptacle ou encore la nécessité. En d. t. par l'intervention d'un type étranger à l'idée et en soi inintelligible ce qui fait que Plat. l'app. qqf. le non-être τὸ μὴ ὄν (au pt de vue de l'intellig.) les idées et leurs images se sont mêlées ici bas au hasard. Le monde sensible est aussi le m. du désordre, de la contrariété et du devenir. Ds un objet sensible chaque qualité prise à part est intelligible puisque c'est une idée. Ms le concours de ces qualités, leur union est accid. instable et due à un élément d'une tt

autre nature que l'idée et si l'être est une idée, ce qui est étranger à l'idée devra s'appeler le non être. Donc le monde sensible étant que siège des contraires, devenir, changement, le monde sensible est le non être, ce qui n'est pas ; et l'être véritable appartient aux seules idées les choses que ns percevons sont des ombres, des fantômes que ns prenons p. des réalités (cf. allégorie de la caverne et l'illusion de ceux qui n'ayant jam. contemplé que des ombres ne savent pas distinguer entre l'apparence et la réalité)

La réminiscence, l'amour et la dialectique -

Quelle sera l'attitude du sage du philosophe, en présence de ces 2 mondes, l'un sensible, l'autre intelligible. Si le m. sensible se distingue du monde intellig. néanmoins l'objet sensible participe de l'obj. intellig. Platon emploie à ce sujet des express. differ. et sa pensée a sur ce pt. qq. ch. de flottant tantot il parle de partic° μέθεξις participation, μίμησις, ὁμοίωσις imitation, ailleurs κοινωνία, communauté, παρουσία présence de l'idée ds les choses. Le rôle du philos. est de demeler ds la sensat l'idée et de s'élever d'ab. progressiv. puis d'un seul bond jusqu'aux idées les pl. pures. Il y est incité par la réminiscence d'une part, l'amour de l'autre - Aux sophistes qui soutenaient que ns ne pouvons pas apprendre puisque si ns savons déjà ce que ns apprenons

ns ne l'apprens pas et que si ns ne le savons pas ns ne pouvons pas le chercher et p. comm. l'apprendre. Platon répond qu'il y a qq. ch. d'intermédiaire entre la sc. et l'ignorance. C'est la réminiscence ἀνάμνησις. On peut sans savoir ce qu'est une chose savoir qu'elle est et être ainsi excité à en approfondir la nature. Sans la réminiscence il n'y aurait pas de sc. Qu'est que la réminiscence? L'âme a vécu jadis ds le monde intelligence, là elle contemplait, elle voyait (ὁρᾶν) les idées, elle en a. bientôt (état passif) elle est tombée ds un corps, ms et lui reste le souvenir de ce qu'elle a contemplé autrefois. Les choses sensibles éveillent ainsi en ns des premiers ns sommes avertis par là qu'il y a autre chose et mieux. Cette doctr. de la réminiscence Plat. l'affirme a priori sur la nécessité d'admettre un milieu entre savoir et ignorer, ms il en donne la démonstr. ds le Ménon où Socr. interrogeant un enfant lui fait retrouver par réminisc. les vérités de la géom. que celui-ci déclarait ignorer.

Ce que la remin. est à l'intellig., l'amour l'est au cœur, au sentiment. De même que la réminisc. tient le milieu entre la sc. et l'ignorance, ainsi l'amour ἔρως est intermédiaire entre la possession et la privation. Ἔρως est fils de πόρος (l'abondance) et de πενία (la pauvreté) Or ns voyons que naturellement ns ns attachons

ici bas aux beaux objets. L'âme continuant dans cette voie s'attache ensuite aux beaux sentim. Pl. tout celle trouverait le beau en soi que est un aspect du bien. On peut donc dire que tandis que l'esprit est incité par la renommée à connaître le bien, le cœur est poussé par l'amour à posséder le beau, lequel n'est pas autre chose que l'aspect du bien.

La connaissance commence par la sensat., laq. est limitée d'aill. au devenir au changement, elle aboutit à la contemplation νοῦς ou royale intuition des pures idées. Cette faculté que Pl. app. le νοῦς, l'intell. pure est celle que met en œuvre la dialectique. Ms la dialectique exige une éducat. préalable de l'esprit. Entre la sensat. qui se meut parmi les choses et la pure intelligence qui contemple les idées indépendamment de la réalité sensible, il y a la faculté de raisonner, l'intelligence discursive, la διάνοια. La διάνοια s'exerce sur les choses math. τὰ μαθηματικά et prépare l'esprit à la conn. des idées. Les figures math. en effet tiennent de l'idée par leur généralité, mais elles ne sont pas dégagées de la mat. sensible. La géom. nous prépare ainsi à la sagesse (Que nul n'entre ici s'il n'est géomètre)

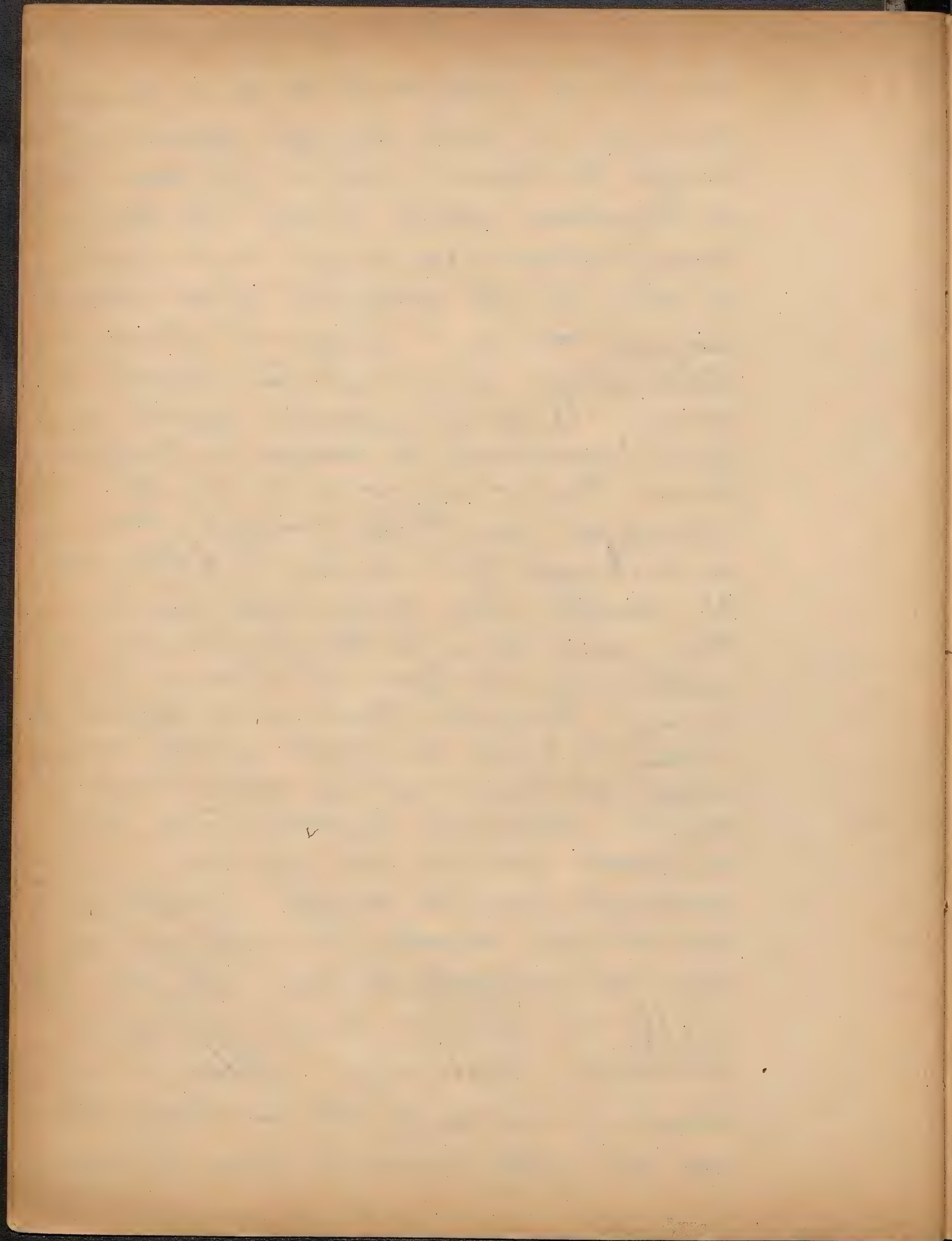
αἴσθησις

La dialectique proprement dite est définie par Platon l'art de faire d'un plusieurs et de plusieurs un. C'est un procédé de division et de recomposition. Le dialecticien commence par résoudre en idées l'objet sensible il fait de cette unité apparente, extér. une multiplicité, il ne retient que les idées auxq. il aboutit par une séparat. ces idées il va les recomposer non pl. au hasard c. fait la nature, -ms selon leurs affinités propres. Le dialecticien ne tranche pas au hasard c. ferait un cuisinier maladroit et tient compte des articulat. naturelles Il retrouve ainsi à côté et au dessus de ce monde du devenir et de la contrariété le monde des idées où les choses sont disposées selon leurs rapports de subordinat. naturelle. Il s'élève d'ab. peu à peu des idées les pl. rapprochées aux pl. éloignées qui sont en m. temps les pl. générales. Le terme de cette ascens. dialectique est l'idée du bien Le sage qui est parvenu à contempler le bien possède ainsi tte connaiss. spéc. que tte idée, tte réalité q. connaiss. emprunte à l'idée du bien sa raison d'être et même son être.

Dieu et le monde.

Platon ouvre l'exposi-

tion de sa physique ds le Timée par cette remarque " Le monde physique portant la marque du devenir γένεσις et non celle de l'existence οὐσία ne peut être objet de science certaine ἐπιστήμη, on ne peut rien en dire que de probable, il est objet de croyance πίστις." Ainsi la physique platonicienne ne ns est pas proposée c. une science. Et qu'il apparaît cepdt le monde porte évidemment la marque de l'organisat. divine. C'est c. un organisat. en effet, un δημιουργός que Platon conçoit Dieu. Dieu se distingue-t-il du bien? A plus. reprises Pl. identifie Dieu avec l'idée du bien Dieu serait donc le Bien en tant que capable d'agir, de former les choses à son image. Pourquoi Dieu a-t-il organisé les choses? C'est parce que ce qui est bonté, ce qui est beauté est en même temps fécondité! Etant la perfection même Dieu ne pouvait pas ne pas produire. En organisant ps le monde, il est envié qq. ch. au monde. Or celui qui est bon, est exempt d'envie. "Ἀγαθὸς ἦν ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος" Le monde a un corps et une âme. Et ce qui est pure nécessité dans le monde



doit s'expliquer par le corps du monde. Et ce qui est intelligence s'y explique par l'âme. L'organisation du monde par Dieu se fait par l'intermédiaire de l'âme du monde, laquelle est seule capable de connaître et de comprendre les idées. Le monde ainsi organisé est bon, est excellent, puisqu'il est conçu sur le modèle de Dieu – Dieu a tout engendré – : πάντα ἐγέννησε παραπλήσια αὐτῷ = voisin de lui –

L'âme humaine – En chacun de nous il y a un corps et une âme. L'âme humaine comprend une partie qui est proprement humaine. Mais comme l'humanité résume en elle les natures inférieures, il y aura dans l'âme humaine deux autres parties, l'une correspondant à l'animalité, l'autre à la vie végétative. Ce parallélisme simplement indiqué par Platon deviendra beauc. pl. net chez Aristote. La partie inférieure de l'âme humaine est τὸ ἐπιθυμητικόν, la partie moyenne τὸ θυμοειδές, enfin la partie supérieure τὸ λογιστικόν – L'âme au moins dans sa partie supérieure est immortelle. Les preuves de

l'immortalité de l'âme sont nombreuses chez Platon. Ds plusieurs dialogues Platon est revenu sur ce pt. Ds le Phèdre, ds la République, ds le Timée, ms c'est ds le Phédon que les preuves de l'immortalité sont classées ds un ordre dialectique. Résumons ces preuves 1° La première preuve est tirée de la nature de la vertu et de la science. L'âme est capable de vertu. Or la vertu est un affranchissement. La science est déjà une séparation avec la matière. La vie du philosophe est donc une mort anticipée et dès lors que pourrait la mort physique sur une âme qui s'est déjà détachée de la matière ! " Libres par ce moyen (la science) et affranchis de la folie du corps ns connaîtrons par ns-m. l'essence pure des choses.... Or purifier l'âme n'est-ce pas la séparer du corps, l'accoutumer à se renfermer et à se recueillir en elle-m. ? Et cette délivrance, cette séparat. de l'âme et du corps, n'est ce pas là ce qu'on appelle la mort " De ce passage du Phédon on peut rapprocher un texte du Théétète " Ns devs tâcher de fuir au plus vite de ce séjour dans l'autre. Or cette fuite est la ressemblance avec Dieu "

Dans le 10me l. de la Républ. ns trouvons un argument du même genre, ms un peu différent " Une chose, dit Plat., ne peut mourir que par le mal qui lui est propre (Cf. developp. de cette idée ds le Songe de Scipion) or le mal de l'âme est l'injustice. Ms ns voyons que l'injustice (sic) ne suffit jamais à détruire l'âme. Donc l'âme est indestructible ) — 2o Reprenant une idée de Pythagore à savoir que les contraires se métamorphosent les uns ds les autres, Platon affirme que la vie naît de la mort comme la mort naît de la vie. Tout se transforme, ms rien ne périt. L'âme peut donc se métamorphoser, elle ne saurait disparaître. Mais, dira-t-on, l'âme perdra peut être le souvenir de l'existence antérieure et alors ce n'est pas elle à proprement parler qui renaîtra. A cette objection Platon répond par la théorie de la réminiscence. La réminiscence dt ns faisons l'expér. ici bas prouve que l'existence avant la vie et l'existence après la vie ne sont que les formes successives sous lesq. se manifeste l'âme éternelle. — 3o Une dern. preuve est tirée de l'idée même de l'âme. Ce qui fait qu'une âme existe, c'est qu'elle participe de l'idée de l'âme. or l'idée de l'âme

est celle d'une chose qui vit, elle exclut l'idée de la mort considérée c. anéantissement. Une idée exclut l'idée contraire. L'idée pure de la vie exclut celle de la mort. Donc l'âme dt l'idée participe de l'idée de la vie est incapable de périr.

Morale de Platon -

Reprenant encore une idée de Pythagore Platon définit la vertu une ressemblance avec Dieu ὁμοιοῦσθαι τῷ Θεῷ. La vertu, dit-il encore, est pr. chacun la perfection de sa nature Ἡ ἀρετὴ τελειότης ἐστὶ τῆς ἑκάστου φύσεως. La pi consistera cette ressembl. à Dieu, cette perfect. de la nat. hum. Dieu est le bien et ns ne pvons conn. le bien sans par là m. l'aimer et le réaliser. La vertu consistera donc à connaître le bien, et cette connaissance exige un effort, cet effort est la dialectique. C'est pourq. la sagesse σοφία se confond avec la sc. ἐπιστήμη. Cette vertu, sagesse ou science, ~~appartient~~ est l'objet de l'âme raisonnable τὸ λογιστικόν; ms chacune des 2 autres parties a sa vertu à elle. La vertu du cœur θυμός est le courage ἀνδρεία. La vertu de la partie concupiscible

est la tempérance σωφροσύνη. En quoi consistent ces vertus ? Si la σο. la sagesse est l'objet même de la vie, la tempér. et le courage ne sont des vertus que parce qu'elles préparent ou favorisent la sagesse. Platon conçoit donc l'état du sage c. un état d'équilibre, chaque partie de l'âme restant à sa place, conservant avec les autres ses rapp. natur. l'ἐπιθυμητικόν étant soumis au θυμός et celui-ci se laissant guider par le νοῦς. Cette vertu consiste donc pr une cert. partie de l'âme à conserver sa place. Quand cet accord qui résulte d'une subordin. natur. de l'infér. au supér. est réalisé, alors est réalisée la justice δικαιοσύνη. La justice consiste à rendre à chacun et à chaque chose ce qui lui est dû et p. conséq. à garder exactmt sa place. La justice n'est donc pas seult une vertu soc. c. ns disons aujourd. ; c'est enc. et surt. une vertu individ. Elle consiste à vivre en harmonie avec soi-m. et p. suite avec les autres. C'est là d'après Platon une conséquence

Né à Stagyre (Thrace) en 384 - vint à Athènes en 367 - Il y resta 20 ans - Disciple de Platon, disciple sans gd enthousiasme pour son maître. Quitte Athènes pr. voyages 348 - Appelé c. précepteur d'Alex. 343 par Philippe - En 334 revient à Athènes, il enseigna sa philos. ds les galeries du Lycée. Ses disciples furent surnommés les Péripatéticiens. En 323 (m. d'Alex.) Aristote se retire ds l'île d'Eubée où il meurt 322.

Son Oeuvre est considérable - comprend l'ensemble des sc. connues au temps d'Arist. avec d'autres enc. et Arist. est le créateur - nombreux les ppales en les orientant par la metaphys. qui en est le centre

1° Poétique et Rhétorique

2° traités de logique réunis sous le nom d'Organon : les Catégories - le traité de l'Interprétation - les Analytiques (Analyt. premiers et seconds) - les Topiques etc...

3° Les traités de morale : Ethique à Nicomaque et Ethique à Eudème - la Politique

4° les traités de physique : la Physique (φυσικὴ ἀκρόασις) - le traité du ciel - celui de l'âme - l'histoire naturelle des animaux.

5° La métaphysique - ce titre est d'un

des éditeurs ou des commentateurs d'Aristote μετὰ τὰ φυσικά.

Objet de la métaphysique d'Aristote

Jusqu'à Platon, les philosophes qui avaient traité de la nature de l'être οἱ φυσιολόγοι s'ét. efforcés de rendre compte de ttes choses par un seul principe et ce principe était de même nature que les choses. S'ils distinguaient plusieurs éléments ils ramenaient ces éléments différents à une même origine ou trouvaient entre eux une communauté de nature. Platon eut l'idée d'expliquer l'être par des principes multiples et des espèces d'une tt autre nature que les objets sensibles. Préoccupé d'aill. de ramener cette multiplicité élém. à l'unité, il s'y prit tt autre que les physic. Justement parce qu'il n'opérait pl. sur des choses, mais sur des idées il supposa que ces idées ét. subordonnées les unes aux autres et qu'on peut ainsi, à mesure qu'on en parcourait la série en réduire le nombre, parce qu'on s'élevait à des idées de pl. en pl. générales. Le bien qu'il plaça au sommet de cette hiérarchie résumait et contenait ttes les autres idées et cela pr. 2 raisons : d'ab. parce que le bien est la pl. générale de ttes les idées, la pl. vaste, celle où

tion parvient par des généralisat. de p
en pl. amples ensuite et surt. par-q
cette idée étant qualité en même temps
que genre, l'idée du bien qui est ce
de la perfection dans la qualité co
tient éminemment, c. disaient les Cath
tes les qualités possibles. Il se trouve ai
que l'idée du bien, d'après Pl., contien
tes les autres et au pt de vue de l'e
tension et au pt de vue de la compré
hension, étant à la fois l'idée la p
générale et l'idée la pl. riche. Ain
la philosophie platonicienne est un
effort pour résoudre les choses sens
en idées multiples, et pour ramen
ensuite la multiplicité des idées à l'
té du bien

Cette philosophie, en même temps
qu'elle introduisait une nvelle métho
d'analyse et de synthèse, une nvelle co
ception de l'intelligibilité slevent 2 d
cultés qui, du pt de vue où se place
Plat., ét. insurmontables. La 1re ét.
des rapports entre le monde physiq
et celui des idées, entre le sensible et
l'intelligible. Pl. s'est constamment
efforcé de résoudre le sensible en in

telligible et les choses en idées. Ms
se heurtait à un élément de fracture
élément qui était - devait appel. la mat
Être, que Plat. a app. tantôt le réce
tacle, tantôt le non-être et cet élém
ne pouvait être idée, parce que l'essence
l'idée est d'être ce qu'elle est, d'ex
le changement et la contrariété et
le monde sensible est un monde qu
devient, qui change. Ainsi à cet e
de Plat. pr. faire pénétrer l'idée ds
choses et rendre le monde intellig
la matière du monde sensible oppos
résistance invincible.

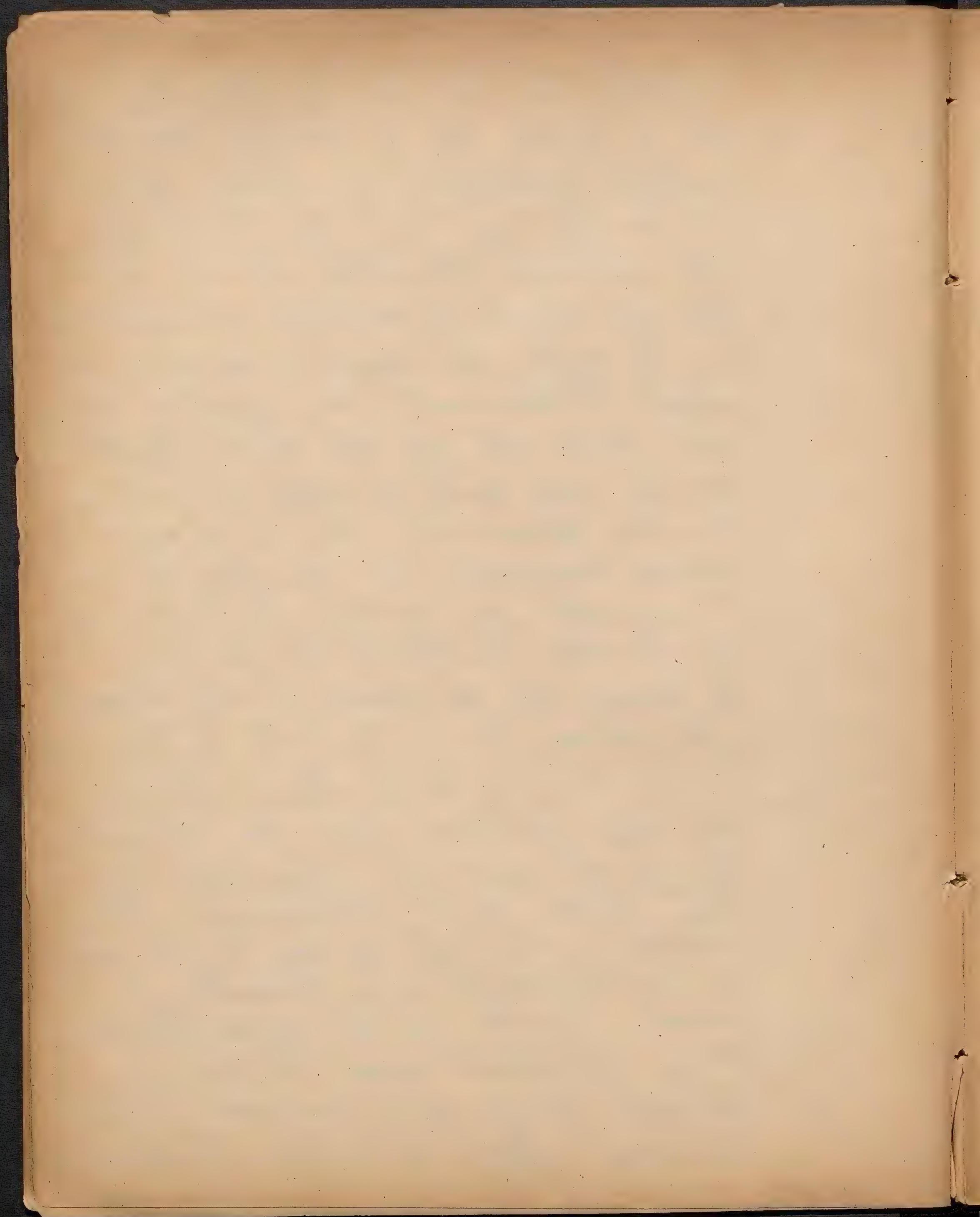
La 2ème difficulté naît de
caractère de l'idée du bien qui est à
fois, d'après Pl., l'idée la pl. génér
et la pl. riche en attributs. La lo
démontre que l'extension d'une idée
en raison inverse de sa compréhen
et que les idées les pl. génér. sont
moins riches, les pl. vides. Or Plat
fait de l'idée à la f. un genre
une qualité, l'idée du bien qui cont
ttes les idées devait être à la fois
genre le pl. vaste et la qualité la
riche. Cette contradiction était

de la connotation pr... la compréhension cf. Goblot

quente et devait frapper Aristote.
L'idée d'Arist. fut en effet de dissocier ces deux termes, la qualité d'une part, le genre de l'autre. Avec Platon il mit le bien au sommet, il en fit la forme la pl. élevée de l'être. Mais tandis que Platon mettait au même pt, à la même place la généralité la pl. haute, Aristote mit cette généralité au pl. bas degré de l'être. Il supposa que le général est la matière des choses, que le bien en est la forme, qu'ainsi le progrès en ce qui concerne les formes de l'être ne consiste pas à aller vers ce qui est à la fois le genre le pl. vaste et la qualité suprême, ms plutôt à partir de ce qui est le genre le pl. vaste et à s'élever par des déterminations successives vers ce qui est le meilleur pr. chaque être. Alors ce substratum des choses qui ét. relégué par Plat. ds l'inintelligible devint pr. Arist. qq. ch. d'intelligible, à sav. le genre et la 1re difficulté se trouve levée en m. temps que la seconde. En d. l. enfin, le résultat de la philo. platon. fut nécessairement d'isoler le monde

sensible du monde intelligible par qu'il y a, ds le monde sensible un fond réfractaire à l'idée. La philo. d'Aristote est un perpétuel effort pr. replacer l'intelligible ds le sensible et Arist. y réussit en supposant que le fond du sensible, ce qu'on trouve après l'élimination des qualités proprement dites est qq. ch. d'intelligible déjà, qq. ch. qui doit se définir par sa grande généralité, qq. ch. qui est le genre universel et qui n'a qu'à s'enrichir pr. donner les formes supér. de l'être. La théorie de la mat. et de la forme, de la puiss. et de l'acte est donc l'essentiel ds la philo. d'Ar.

A la théor. platonic. des idées Aristote fait des objections qu'il énumère et développe ds le 1ème livre de la Métaphysique. Pl. est arrivé à la théorie des idées, ns dit Arist. 1° en supposant avec Héraclite que le monde sensible est ds un perpétuel devenir 2° en affirmant avec Socrate que le général étant seul immobile, stable est seul objet de science. De là il a



conclu à l'existence d'un monde intelligible où des idées générales existent isolées du monde sensible. De ces deux prémisses de la philo. platoniciennes il faut, d'après Arist., les accepter: ~~donc~~ le monde sensible est bien le théâtre du changement et d'autre part il n'y a pas de sc. de ce qui change. La sc. ne peut porter que sur l'immuable et l'universel. Où est donc l'erreur de Platon? Elle consiste à placer l'immuable, l'universel en dehors du monde sensible et à établir entre le sensible et l'intelligible une distinction de substance alors qu'il n'y a qu'une différ. de pt de vue, c. ns dirions aujourd. La théorie des idées c'est 1° dénuée de fondement car "entre l'idée de l'homme et l'homme réel il n'y a qu'une différence de mots" 2° inintelligible et pleine d'absurdité. En effet d'un côté l'idée platonic. étant ce qu'il y a de réel ds les choses devrait en former la subst. ms d'autre part elle ne saurait en être la subst. si elle existe c. le veut

Plat. en dehors des choses. Enfin cette théorie ne peut servir à rien, car non seulement il y aura autant d'idées que de choses, chaque chose ayant son idée, ms de plus tt objet renfermant plus. qualités et chaque qualité répondant à une idée il y aura beauc. pl. d'idées que de choses, de sorte que la théorie platonic. complique au lieu de simplifier. Ajouts que l'idée platonic. est d'après Aristote incapable d'expliquer le product des choses. - Elle n'agit pas, elle est immobile, étrangère au mvt et au devenir elle ne peut être ni cause motrice ni cause finale. Il faut chercher ds le monde sensible lui-m. les caract. de l'intelligibilité

Distinguons d'ab. 4 espèces de causes : la cause matérielle - la cause formelle. - la c. motrice ou efficiente - et enf. la c. finale.

La matière ἡ ὕλη - τὸ ἐξ οὗ - τὸ ὑποκείμενον

la forme - τὸ εἶδος - ἡ μορφή - ἡ οὐσία

la c. efficiente - ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως ou τῆς γενέσεως

le but, la fin - τὸ τέλος - τὸ οὗ ἕνεκα

ds le travail de l'h. en effet on peut distinguer 1° la mat. dt la chose est faite p. ex. les pierres dt se sert l'architecte. 2° la forme imposée à cette matière, ce sera la maison 3° le princ. moteur. Ce sont les ~~maçons~~ ~~de~~ ouvriers qui déplacent les pierres. 4° le but poursuivi, ce sera l'objet qui devra habiter ds cette maison.

Considère-t-on le mode d'action de la nature et non pl. le travail de l'homme ? Ces 4 causs se retrouvent, d'après Arist. ms ne sont pl. distinctes, les 3 dern. sont confondues en une seule, ms on peut les distinguer quant au pt de vue. En effet quand la nat. travaille pr. réaliser une œuvre, elle façonne une matière, la c. mater. existe p. conseqt. et de pl. la forme est bien qq. ch. qui détermine cette matière et qui s'y ajoute. La distinct. est bien nette entre l'ὕλη et l'εἶδος. Ms l'ouvrier n'est pl. distinct ici de l'œuvre, le travail est intér. à l'œuvre et le princ. du mot n'est pl. un princ. distinct. Ce princ. du mot, devons ns le confondre avec la matière ou avec la forme. Ns voyons que les choses tendent par un effort intér. à prendre cert. formes, à réaliser cert. types, c'est donc l'attraction de

cette forme, le besoin de la réaliser qui produit le changement et par conséquent c'est bien ici le prpe moteur. Quant à la fin elle n'est pl. distincte ici de la forme car le but est d'atteindre cette fin elle-m. et non pas en vue d'autre ch. Donc ds les œuvres de la nature la cause motrice, le prpe du changement et la cause finale se confondent avec la c. formelle et ne s'en distinguent que pr. le pt de vue. Soit p. ex, l'arbre, la plante qui sort de la graine, la graine est la matière et la plante est la forme. Cette forme est le but, la fin que poursuit le développement de la graine, et ce développement lui-m., ce mvt, ce devenir a pr. cause le besoin de réaliser la forme, le besoin de devenir plante, de sorte que c'est l'attraction de la forme qui cause le mvt et que la forme est bien cause motrice en même temps que cause finale. Donc c'est la forme qui explique tt. Ds tte œuvre, déjà ds un travail de l'h., celui de l'architecte, c'est l'idée de la maison qui explique tt le travail, bien pl. enc. ds le trav. de la nat. c'est la forme idée defin.

du tout qui explique la disposit. et le chang. des parties. Chaque ch. contient son mot propre et ce qu'elle cherche atteint la forme qui lui est propre. Et cela parce que l'achevem. est tjrs. vaut mieux que de rester incomplet. La nature fuit l'inachevé, l'infini, l'indefini. Ἡ δὲ φύσις φεύγει τὸ ἄπειρον· ὅτι ζητεῖ τέλος. Ἐν ἅπασιν ἀεὶ τοῦ βελτίονος ὀρέγεσθαι ... ts les ch. de la nat. désire le mieux. Donc tte ch. tend à s'achever, à développer tt ce qu'elle porte en elle, à réaliser sa forme. C'est dire qu'en poursuivant sa forme elle poursuit son bien. L'erreur de Plat., grave d'après Arist., a été de parler du bien en général, oubliant que ts les êtres ne poursuivent pas le même bien, que ce qui est le bien de la plante n'est pas le bien de l'anim., et que chaque être désire son bien propre. Ἕκαστον ἰδίου ἀγαθοῦ ὀρέγεται. Dès lors, ns comprens l'import. de la distinct. aristotélicienne entre la puis. et l'act., et ns allons voir aussi comment, par cette distinct., sont levées les difficultés de la théorie platonicienne

§ Si chaque être a son bien qui lui est propre, il ne tend pas à une fin extérieure à lui, c. le voulait Platon; il se borne à développer ce qu'il contient déjà en germe. Donc la forme d'un être, c.à.d. son achèvement, la plénitude d'existence où il tend et qui est son but et sa perfection (τέλος) préexiste dans la matière. Ms elle y préexiste en puissance, dit Aristote, δυνάμει; pr. qu'elle se réalise, pour qu'elle existe en acte ἐνεργείᾳ, il faut un devenir, un mvt, κίνησις. Le mvt est donc le passage de la puissance à l'acte. Le devenir est dû à une poussée interne d'être développant les virtualités qui sont en lui, et sa puissance tendant à se réaliser en acte. Donc entre la matière, au sens où Aristote prend ce mot, et la puissance, il n'y a qu'une différence de pt de vue, comme aussi entre l'acte et la forme. Les pierres avec ~~lesq. on~~ construira l'édifice sont la matière de l'édifice, et elles sont aussi l'édifice en puissance; d'autre part, l'édifice une fois donné en acte est la forme de cette matière. Ainsi, forme, perfection, fin, acte, tous ces termes sont synonymes chez Aristote; et si on en excepte la forme sans ~~la~~ matière, qui est Dieu, tous les autres degrés de l'être sont matière et forme tout à la fois, matière par rapport au supérieur, forme par rapport à l'inférieur, puissance par rapport à ce qu'ils contiennent et enveloppent en germe, acte en tant qu'ils réalisent développent des puissances préexistantes. Si la pierre taillée est matière par rapport à l'édifice, elle est forme par rapport à la pierre brute d'où on la tire; et comme l'édifice est contenu en puissance dans les pierres taillées, ainsi la pierre taillée était en puissance dans la pierre brute; et ce qui est en acte en un

sens et puissance en un autre. Existe-t-il donc une matière qui ne soit que matière, une puissance qui ne soit que puissance? Existe-t-il, d'autre part, une forme qui ne soit que forme? Pr. aboutir à la puissance qui ne serait que puissance, càd à la matière sans forme, il faudrait descendre tous les échelons de l'être, détacher toutes les formes, supprimer toutes les déterminations. Ainsi, de degré en degré, on arriverait au pur possible, à ce qui n'est pas encore. Telle est bien l'idée d'Aristote: la pure puissance n'est pas; elle n'est que la possibilité, c'est la forme qui donne l'être. Au contraire, pour trouver la forme pure, ~~qui~~ ~~est~~ ~~l'existence~~ ~~la~~ ~~plus~~ ~~haute~~ il faudrait s'élever de degré en degré jusqu'à l'existence la plus haute, celle qui, réalisant la plénitude de l'être, ne contient plus rien en puissance, mais tout en acte, et qui, par conséquent, réalisant tout ce qu'elle implique, ne peut servir de matière à aucune autre. Si la pure puissance n'est pas, puisqu'elle se réduit à la possibilité, en revanche la forme pure existe; elle est même l'être par excellence: c'est Dieu. Quelle est cette forme et comment définir cette perfection suprême?

Si chaque degré de l'être est forme et matière, acte et puissance, ns devons ns représenter l'univers c. un système dt les éléments sont disposés ds un ordre hiérarchique. Quels seront ces degrés? 1° la matière inanimée 2° la plante dont la forme est la faculté de se nourrir: τὸ θρεπτικόν 3° l'animal chez qui

la vie végétative τὸ θρεπτικὸν sert de matière à une forme plus haute, la faculté de sentir, de désirer et de se mouvoir τὸ αἰσθητικὸν ὀρεκτικὸν καὶ κινητικόν. A la sensat. αἴσθησις se joignent nécessairement l'imagination φαντασία et la mémoire μνήμη ou ἀνάμνησις. So Chez l'h. ces tendances et ces facultés servent de matière à une forme pl. haute, la raison νοῦς l'activi. té raisonnable est donc l'activité la pl. haute forme à laquelle le reste sert de matière, cet acte réalise ttes les puissances. Ns devs y voir la perfection suprême, le but où tend tte chose, la raison d'être de la nature entière. Ns dirons donc que ttes choses sont tournées vers la pure pensée et que la pensée est Dieu. Dieu est donc pensée, pure contemplation. Comment serait-il autre chose, dit Aristote, puisque la contemplation est ce qu'il y a de meilleur : ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον. Mais Dieu étant la pensée pure ne peut penser autre chose que lui-m. Les êtres inférieurs tournent leurs yeux vers lui, ms lui ne saurait tourner ses regards vers les êtres inférieurs, ce serait déchoir, compromettre la pureté de son essence, car il y a des choses qu'il vaut mieux ne pas voir et ignorer. Etant donc la pensée de la pensée νόησις νοήσεως, il ne peut pas agir sur les êtres inférieurs par impulsion. Ce serait aller à eux, s'occuper d'eux. Il n'agit que par attraction : κινεῖ οὐ κινούμενον, κινεῖ ὡς ἐρώμενον. L'univers tt entier en effet tend à

la perfection, en ce que chaque forme de l'être contient en puissance la forme supérieure.

Tel est le résumé de la métaphysique d'Aristote. Elle consiste en somme à faire descendre d'ab. ds des choses ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ces formes ou idées que Platon avait mises à part et dt il av. fait le monde intelligible, ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστιν, c-à-d ds les formes sensibles que sont les choses intelligibles (Arist. Metaphysique) et à ne voir ds l'idée qu'un pt de vue sur les choses. Ms pour transformer ainsi le Platonisme, il fallait éliminer du monde sensible ce que Platon y avait trouvé d'inintelligible, l'élément réfractaire à l'idée. C'est ce que fit Aristote, en faisant de chaque forme ou idée une matière par rapport à la forme supérieure. Si chaque forme est en un certain sens matière, alors inversement toute matière est déjà forme, et p. conséquent intelligible: d'où résulte que si l'on descend de pl. en pl. bas ds l'être, si l'on détache de pl. en pl. la forme pr. tendre à la pure matière, on tend néanmoins toujours à qq. ch. d'intelligible. Cette conception de l'être permet en même temps à Aristote de réintégrer le devenir dans l'être. Le monde sensible avec ses changements et ses transformations n'est pl. chose accidentelle qui coexiste on ne sait comment avec le monde des idées. Le devenir est inhérent aux choses en ce qu'il est la réalisation nécessaire par des choses de ce qu'elles portent en puissance. Ainsi en faisant descendre ds des

choses l'idée platonicienne, Aristote explique mieux que ne le fait Platon et le devenir et les caractères de la science.

La Science — La science débute par la sensat. αἴσθησις et de là elle passe à l'image φαντασία et aussi à la mémoire μνήμη. La mémoire engendre l'expérience ἐμπειρία l'expérience annonce et imite la sc., le supérieur étant tjrs indiqué ds l'inférieur. car dans les choses sensibles sont contenues des généralités intelligibles c. la forme est contenue ds la matière. On conçoit donc que de l'expér. sorte la sc. Ms la sc. n'est pas en puissance ds l'expérience il faut pr. que la sc. se réalise en acte pr une nvelle faculté intervienne c'est l'intelligence νοῦς Cette sc. à propt parler qui dégage les généralités est donc la dernière par rapport à nous, la première dans l'ordre de l'être. Pl. généralement c'est un principe de la philosophie d'Aristote que les choses qui sont les premières en soi τὰ ἁπλῶς πρότερα sont les dernières par rapport à nous, càd celles auxq. ns arrivons en dernier lieu, pce qu'elles exigent, pr. être connues, le pl. gd effort. C'est ainsi que les premiers principes πρῶται ἀρχαί et les premières causes πρῶται αἰτίαι — càd ce qui est donné d'ab. et ce dt tt le reste découle — sont les derniers ds l'ordre de la connaissance en ce qu'ils exigent pour être connus et compris la connaiss. de ts les termes inférieurs. C'est ainsi que la métaphysique ou philosophie première est la dernière par rapport à nous.

La Morale -

Il résulte des principes de la métaphys. d'Aristote que chaque être a son activité qui lui est propre οἰκεῖον ἔργον et que cette activité consiste ds l'achèvement de sa forme, ds la pleine réalisation de ses puissances. Quelle est l'activité propre à l'homme? Ce qu'il y a de propre humain chez l'h., c'est la pensée. Le bien pr. l'h. consistera donc ds l'épanouissement le pl. complet de l'activité raisonnable. En cela consiste la vertu et en cela consiste le bonheur: car le bonheur τὸ εὖ ζῆν ne fait qu'un avec la vertu τὸ εὖ πράττειν ou τὸ εὖ ποιεῖν. Ainsi à la vertu la pl. haute est lié le bonheur le pl. complet. Ms il y a des degrés ds la vertu et ds le bonheur, et c'est un des traits caractéristiques de la philo. d'Aristote que d'admettre en ttes choses des degrés, et de vouloir que le supérieur ne soit jamais atteint qu'après ~~avoir~~ un passage à travers l'inférieur. C'est par degrés, c'est insensiblement que la puissance passe à l'acte. Quelle serait l'activité supérieure de l'homme? Ce serait d'imiter Dieu et de vivre dans la pure pensée. La vertu et le bonheur consistent plutôt à regarder au dessus de soi « Il ne faut pas, étant homme, penser humainement, ms, autant que cela est possible, se rendre immortel. χρὴ ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν » Elle serait la vertu théorétique ou dianoétique, la vertu suprême en même ~~temps~~ que le suprême bonheur. Ms même ds la satisfact.

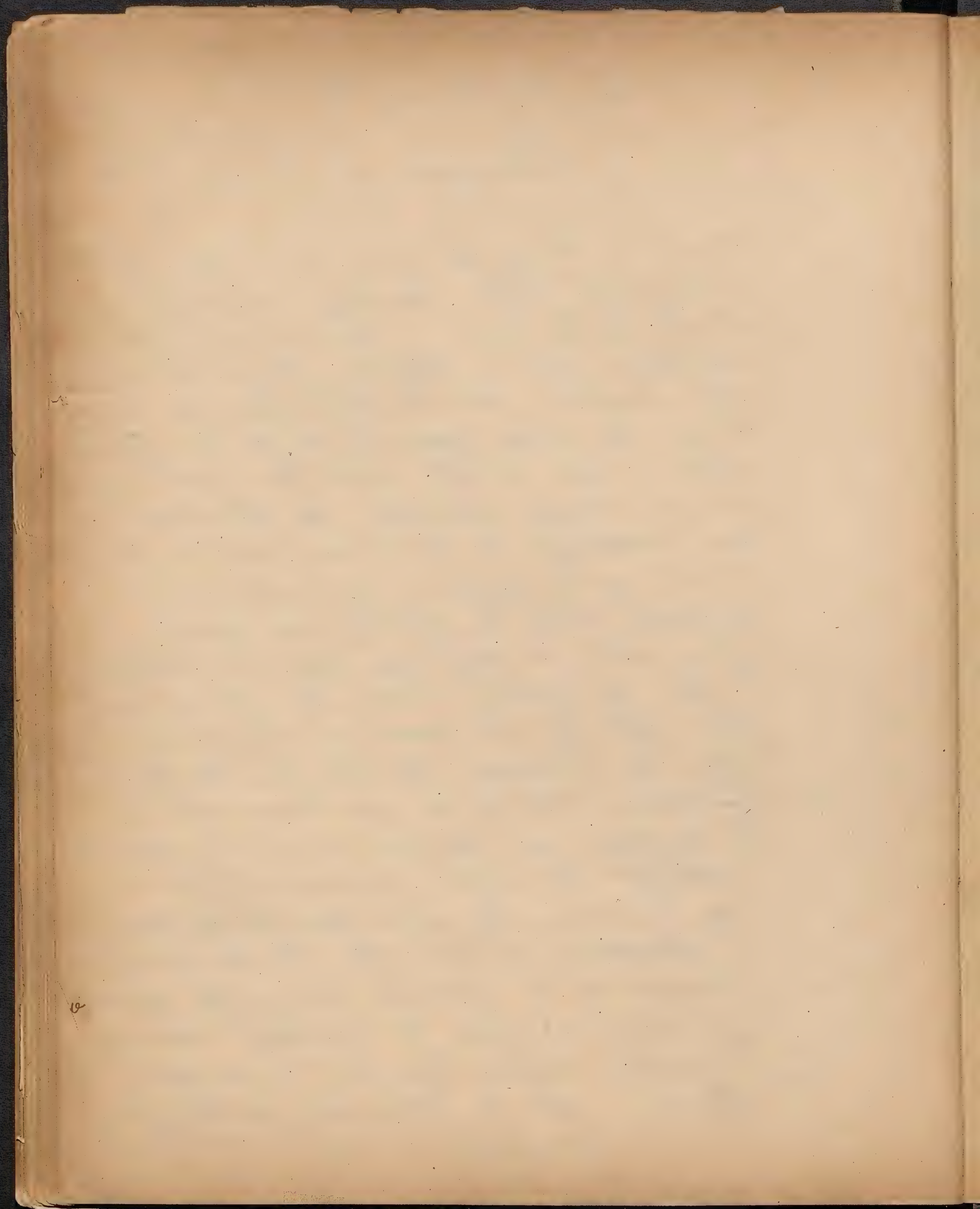
que ns donnons à l'intelligence, il y a des degrés;
il faut distinguer entre la pure science, ἐπιστήμη,
qui a pr. objet les choses qui ne dépendent pas
de ns, c.à.d., p. ex., la nature; celles qu'Aristote app.
les ἀρχαί, et les connaiss. qu'Aristote app.
poétiques ou pratiques, celles-ci portent sur des
choses qu'il dépend de ns de modifier. Les con-
naiss. d'ordre poétique et pratique répondent
à l'art, τέχνη, ou se résument ds cette vertu
qu'on app. la prudence φρόνησις; ces connaiss.
sont un acheminement à la sc. pure ἐπιστή-
μη. Elle est la vertu par excellence, la vertu dianoét. Ms les
vertus dianoétiques elles-m. sont préparées
par d'autres ds lesq. elles trouvent leur
matière. Ce sont ces vertus qu'Arist. a app.
éthiques, ἠθικαί et qui peuvent se définir un mi-
lieu entre deux extrêmes: ex: le courage,
ἀνδρεία, qui est un milieu entre la témérité
et la lâcheté; la tempérance, σωφροσύνη, qui
est un milieu entre l'intempérance et l'insen-
sibilité, la libéralité milieu entre la prodiga-
lité et l'avarice. Il faut y ajouter la justice δικαιο-
σύνη qui concerne l'égal et l'inégal τὸ
ἴσον καὶ τὸ ἄνισον. Elle prend deux formes
selon qu'elle s'exerce ds la distribution
des honneurs et des charges parmi les membres de la société ou ds les échan-
ges entre citoyens. Ds le premier cas τὸ ἐν
ταῖς διανομαῖς δίκαιον elle consiste ds une
proportion chacun devant être traité en
proportion de son mérite; ds le second τὸ
ἐν τοῖς ἀλλάγμασι δίκαιον, justice commuta-
tive, chacun doit rendre ce qu'il a reçu. La

justice stricte, d'après Aristote, est complétée et corrigée par l'équité τὸ ἐπιεικές, règle flexible, capable de se plier à la variété des cas particuliers. A la justice on joint l'amitié. Ttes ces vertus doivent être recherchées, pratiquées; ms aucune d'elles n'est la vertu absolue. Ttes s'exercent ds des condit qui ne dépendent pas absolument de nous. Pr. déployer son courage, p. ex, la guerre est nécessaire. Au contraire la vertu suprême se suffit à elle-même C'est pourq. la vertu théorétique est la vertu par excellence.

# Le Cynisme et le Stoïcisme.

–

Ns avs dit qu'il y av. deux parts à faire ds la philo. socratique, celle de la matière et celle de la forme. La forme, c'est la méth. dialectique avec l'induction qui en est le procédé essentiel, avec la définition ou délimitation du genre qui en est la fin. Platon d'ab., Arist. ensuite sont les continuateurs du socratisme envisagé au pt de vue formel, envisagé au pt de vue de la dialectique. Quant à la matière de l'enseignement socratique c'est la morale, une morale qui d'un côté ne distingue pas essentiellement le bien de l'utile, mais qui d'un autre côté voit ds la possession de soi, ds l'empire de l'homme sur lui-m., ds son indépendance vis à vis des biens extérieurs le principe du bonheur et de la moralité, l'intérêt principal et aussi le but de la vie humaine. On a pu dire en ce sens que l'épicurisme d'un côté, le stoïcisme de l'autre ét. en germe ds la morale socratique et ce n'est pas là seulement une vue théorique. Entre Socrate d'une part, les Stoïciens et les Epicuriens de l'autre



l'histoire ns montre les intermédiaires. La philos. cynique et la philo. de l'école de Cyrène qui sont venues se perdre l'une ds le stoïcisme, l'autre ds l'épicurisme ont été créés par des disciples immédiats de Socrate.

Le Cynisme

Le fondat. de la philo cynique est Antisthènes né vers 444, qui fut disciple de Socrate et même, ns dit-on, ami de Socrate. C'est de ts des disciples de Socr. celui qui ressemble le plus au maître par sa manière de parler et surt. de comprendre l'étude de la sagesse. C. Socrate il sacrifie à la morale les études théoriques Ttefois il n'allait pas aussi loin que Socr. ds cette voie. Les cyniques ont eu une logique (théorie de la connaiss.) ms à laq. ils n'attachaient pas une import. consider. Le cynisme est avt tt une doctrine morale "L'objet de la sc. est de donner à l'homme la vertu" et par l'intermédiaire de la vertu le bonheur.

En quoi consiste la vertu, en quoi consiste le bonheur? Ils consistent l'un et l'autre à se rendre indépendants de tt ce qui est extérieur Un bien ne peut être pr. chaque être que ce qui lui appartient en propre. Et la seule chose

qui appartienne en propre à l'homme ce sont les biens de l'âme. Ns avons conservé cette formule qui résumait la doctrine d'Antisthènes Τὰ πονηρὰ νόμιζε πάντα ξενικά. Sache que ttes les choses mauv. sont celles qui sont extér. à l'âme. L'h. n'a donc besoin que de la vertu pr. être heureux. Diogène le Cynique disait d'Antisthènes "Il m'a appris ce qui est mien et ce qui n'est pas mien — La richesse, parents, amis, renommée, tt cela m'est étranger — Qu'est ce qui est mien ? C'est l'usage de nos idées : χρῆσις φαντασιῶν" — Antisthènes prouvait la vanité des biens extérieurs en montrant qu'ils ne servent à rien sans le bien véritable qui est la vertu et que d'autre part quand on possède le bien véritable, quand on pratique la vertu, on n'a pl. que faire des biens extérieurs. Ces biens extérieurs et en montrait les inconvén., les dangers. Qu'est ce que la richesse par elle-m. ? Un moyen d'acheter des flatteurs. Que sont l'honneur et le déshonneur (qui ns viennent de la société) ? Un vain bavardage de fous, car l'estime des hommes est un mal et leur mépris est un bien en ce qu'il ns préserve de vains efforts. La sagesse con-

siste à affranchir son âme de tous ses soucis. C'est contre le plaisir surt. qu'Antisthènes dirigeait ses attaques. C'est le pl. qd des maux que le plaisir. La folie, disait Antisth. est préférable à la volupté « Μανείην μᾶλλον ἢ ἡσθείην ». C'est par le plaisir l'homme devient esclave de soi, désir. Le l'objet de la vie humaine est l'affranchissement, la liberté! C'est par l'effort qu'on s'affranchit. Hercule est le dieu sous l'invocat. duq. se placent les Cyniques, Hercule le dieu de l'effort. M. Ravaisson a dit que la philo cynique et la philo. stoïcienne avaient pour principes communs cette idée "d'effort ou de tension" que cette idée est au fond de la physique stoïc. c. au fond de la logique et de la mor. stoïc. et qu'elle est déjà ds la philo cynique - Le labeur πόνος est donc le 1er des biens et en ce sens la vertu s'apprend parce qu'on peut contracter l'habit. de l'effort: διδακτὴ ἡ ἀρετή ἐστι. - Une autre conseq. de ces principes est que celui qui est arrivé par l'effort continu à s'affranchir des biens ext. possède la sagesse absolue étant devenu libre, qu'au contr. ceux qui dépendent des biens extér. étant esclaves sont infiniment éloignés de la sagesse et p. conséqt. sous-de là, d'après les cyniques, deux catégo. de hommes bien tranchées les sages et les fous.

le sage ne manque jamais de rien, tt lui appartient, il est sans défaut e. sans besoin semblable aux dieux il vit parmi les dieux - τοὺς ἀγαθοὺς ἄνδρας θεῶν εἰκόνας εἶναι - φίλοι δὲ οἱ σοφοὶ τοῖς θεοῖς Au contr. la plupart des hommes esclaves de leurs désirs et de leurs imaginat. sont à peu près fous -

Avec Antisthènes le cynisme est une doctrine philosophique, avec Diogène c'est surt. une manière de vivre. Diogène de Sinope mort vers 323 fut disciple d'Antisth. qu'il connut à Athènes et surpassa bientôt son maître par sa faculté de se passer de tt. Il allait de ville en ville prêchant d'ex. Il exerça d'abord sur son entourage et d'une man. générale sur ses contempor. une infl. considérable. Ce qu'il recherchait, disait-il, c'est le bien intérieur, le bon état, l'indépendance de l'âme et sa tension. Il faisait peu de cas de la sc. Les lettrés, disait-il, s'occupent des maux d'Ulysse et ignorent les leurs. Les musicie. accordent leur lyre et de leur âme ils ont discordance. Les mathematic. regardent le soleil et la lune et ne voient pas ce qui se passe à leurs pieds. Le rhéteur s'occupe de parler sur le juste et non de le faire. Diogène repoussait la richesse c. incompa-

sible avec la vertu. Le sage est riche d'ailleurs car les dieux possèdent tt. les les sages sont amis des dieux et entre amis tt est commun. D'une man. génér. ale il repoussent tt ce qui est convent. et même convenance, tt ce qui dérive de la civilisat. tt ce qui ne vient pas directement de la nature. Par ces côtés cet en partic. par son esprit qu. la prédicat. morale, il ressemble à Socrate, ms les anc. disaient c'est Socrate devenu fou Σωκρατης μαινόμενος tt fois chez Diog. c. chez Antisth. le principe de la morale est l'idée qu'il faut s'affranchir et tendre ttes les forces de l'âme, qu'en cela consistent la vertu et le bonheur. Ce principe a été résumé ds cette formule (Diogène Laërce) αὐτάρκη εἶναι τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν μηδενὸς προσδεομένην ὅτι μὴ Σωκρατικῆς ἰσχύος

Le cynisme vint se perdre dans le stoïcisme qui en conserva le principe, ms qui donna à cette doctrine en même temps qu'une pl. gde élévat. une valeur scientif. supérieure. C. l'a fait observer Zeller, la définit. cynique de la vertu est plutôt négative le cynisme disait qu'il faut s'affranchir des biens extérieurs, il indiquait par là ce qu'il ne faut pas faire, il restait à trouver une formule positive

de la liberté, de l'affranchiss. de l'âme et cette formule les Stoïc. devaient la donner en rattachant la morale à une physique c.à.d à une théorie de l'être.

---

## Le Stoïcisme

Le fondateur est Zénon de Citium (île de Chypre) né vers 350. Disciple de Cratès le Cynique, puis de Stilpon de Mégare, chef de l'école mégarique. Vers 310 il ouvrit une école ds la στοὰ ποικίλη. Il mourut vers 258. Les Athéniens av. pr lui le pl. profond respect et lui élevèrent un monument aux frais de l'Etat. Aucun de ses ouvrages n'a été conservé, nous n'avons que la liste de ces ouvrages citée par Diogène Laërce.

Cléanthe d'ab. athlète, puis porteur d'eau fut pdt 19 ans le disciple de Zénon, il s'attacha surt. à l'enseignement moral de ce philos.

Ariston de Chios rejetant la physique et la logique de Zénon et ne gardant que l'éthique.

Hérillos de Carthage faisant au contr. de la sc. l'objet de l'activité humaine.

Chrysippe de Tarse 282-209 a. considéré par les anciens c. le second fondateur du stoïcisme "S'il n'y avait pas eu Chrysippe, il n'y aurait pas eu de portique" Εἰ μὴ γὰρ ἦν Χρύσιππος οὐκ ἂν ἦν στοά"

Panaetius de Rhodes 180-111 gagna au stoïc. Laelius et Scipion. Son traité "Περὶ τοῦ καθήκοντος" Du devoir est la base du De officiis

Posidonius de Rhodes, son disciple, mêle la philo. d'Arist. et de Platon au stoïc. Cicéron l'entendit.

Diodote fut le maître de Cicéron

Il faut encore citer Cicéron, Sénèque, Epictète et Marc-Aurèle.

Objet du stoïcisme - En un certain sens le stoïc. est une doctrine morale, morale par ses origines puisque le stoïcisme est sorti du cynisme, morale par ses tendances puisque le stoïcien subordonne tout à l'acquisit. de la sagesse morale même par son but puisque pour cert. stoïciens au moins la physique et la logique sont des moyens dont l'éthique est la fin. Ms le stoïcisme n'est pas une doctrine exclusivement pratique, tant s'en faut car d'après les V^es stoïc. la sagesse ne va pas sans la sc. Socr. av. dit qu'il faut distinguer les choses divines et les ch. humaines et que la sc. des choses hum. seules appartient à l'h. Les stoïc. n'acceptent pas cette proposit., ils disaient, d'après Platon, que la sagesse est θειων τε και ανθρωπινων επιστημη. Ils divisaient la philo en physique, logique et éthique et à ces trois parties correspondent, d'après eux, 3 vertus essentielles, la connaissance de la nature, sc. propt dite επιστημη, la discipline logique et la culture morale.

La Physique -

Les stoïc. se proposent de rapprocher la doctr d'Aristote du sens commun d'ab., ensuite et surt. des philos. antér. notamment de la physique d'Héraclite, de renou

ainsi dans tradit. grecque, de fonder une physique acceptable pr. ts et qui serve ainsi de base incontestée à la morale. Les philosophies qui se sont succédées jusqu'à Aristote ont multiplié les oppositions, opposition de l'intelligible et du sensible. opposit. de la puiss. et de l'acte, des sens et de la raison, de la nature et de la loi. Il faut d'après les stoïc. lever ces opposit., concilier ces termes, esprit et matière, âme et corps, volonté et instinct; or parmi les philosophies de l'ancienne Grèce celle qui ~~fondait~~ faisait fondre les opposit., celle qui acceptait même l'idée d'une dérivat. des contraires les uns par rapport aux autres c'est la philo d'Heraclite. C'est donc vers la doctr. d'Heracl. que les Stoïc. ét. attirés naturellmt. Heracl. av. dit que la lum. et les tenebres, la vie et la mort sont la même chose, que l'univers est un feu qui s'éteint et se rallume, qu'il y a ds l'univers tension et relâchement, qu'en cela consiste l'harmonie. C'est en revenant à Heracl. que les Stoïc. se proposent de lever les opposit., de faire tomber les distinct. nettes établies par Plat. et Aristote &c.

La differ. essentielle entre la physique stoïc. et celle d'Aristote a été définie avec une extrême precision par M. Ravaisson (~~Comp. les rendus~~ Memoire sur le stoïcisme) Aristote a montré qu'être c'est agir. C'est de là que part le stoïcisme. Ms pr. Aristote le mot

« exige une action première sans mouvement, « celle de la pensée, supérieure au temps et « à l'espace. Pour les stoïciens au contraire « agir n'est autre chose qu'effectuer, faire « ποιεῖν c'est à dire déterminer, en se mouvant « soi-même, un mot extérieur. Dès lors tt « être par cela même qu'il est actif est « mobile. Etant mobile il est corporel » tel est le princ. fondamental de la physique stoïc. Tt ce qui est est corporel. Ms ds tte chose il y a deux éléments, un élément passif c'est la matière ὕλη, laquelle constitue la substance οὐσία ; cette matière est susceptible de tte espèce de modificat. les stoïc. l'app. pr. cela ἄποιος ὕλη. Elle est d'aill. divisible indéfiniment et p. conséquent continue. Le second principe est ce que les Stoïc. app. la qualité ποιότης, c'est ce qui qualifie la matière et pr. cette rais. les Stoïc. l'app. αἰτία, elle rend compte des déterminat. de la matière. La qualité est le principe actif. Elle répond ds le Stoïc. à ce qu'Aristote app. la détermination. Ms pr. Arist. la forme pure est dépourvue de matière, et par conseq. incorporelle, elle agit sur les choses par attraction. Au contr. pr. les Stoïc. la forme est inséparable de la matière. Bien plus elle est étendue c. la matière. La qualité est coétendue à la matière. « Il ne saurait en effet y avoir sympathie ni action mutuelle entre des principes absolument dissemblables. L'incor-

parel ne peut être en relations avec le corporel Οὐδὲν ἀσώματον συμπάσχει σώματι. Donc la qualité c. le mati. le principe actif c. l'element passif occupe de l'espace Il suit de là qu'il y a penetrat. mutuelle de ces choses et de ttes les qualités les Stoïc. n'ont pas cru à l'impénétrabilité des corps. les éléments sont capables en dépit de leur différ. d'occuper le même lieu à la fois Ce qui ne serait ni étendu ni figuré ne pourrait exister en aucune manière

Quelles sont les ppales qualité? Les Stoïc. classent les qualités en suivant visiblement d'Arist. Au pl. bas. degré les corps bruts doués d'une unité relative dt les diverses parties sont reliées entre elles d'une cert. man. puisqu'il faut un effort pr. les briser. Ces êtres ont une cert. activité puisqu'ils résistent à la compression et tendent à reprendre leur forme. Cette qualité caractéristique des corps bruts et que est c. l'habitude d'une cert. forme, les Stoïc. l'appelaient ἕξις. Au dessus des corps bruts viennent des êtres capables de prendre des formes variables et en restant identiques ds le fond il semble qu'un principe unique préside à leur développement : ce sont les plantes. La force qui se manifeste de manières si diverses ds les phases successives de la végétation est pl. que l'ἕξις, les Stoïc. l'appelaient φύσις Enfin l'animal a en plus des qualités de la plante le sentiment et le mot

la qualité propre qui n'ét. que nature φύσις devient au moment de la naiss. aux qq. ch. de plus, ψύχη âme. Le propre de l'âme est de pvoir se mvoir elle-m. L'âme est ce que ment le corps τὸ κινοῦν τὸν ἄνθρωπον

En résumé il y a depuis la matière sans qualité, depuis l'ἄποιος ὕλη jusqu'aux formes supér. de l'être une continuité ininterrompue. Par là les Stoïc. se rapprochent d'Aristote. Ms ttes ces qualités et l'ἄποιος ὕλη elle-m. doivt être considérées c. des espèces de fluides occupant l'espace et qui capables de se pénétrer pvent être tendues simultanémt le long d'un même espace. De là aussi une différ. profonde, essentielle ds la concept. du rapport de ces qualités entre elles. En effet, d'après Aristote, les qualités ou formes et. autant de degrés de perfect. Elles n'ét. pas susceptibles p. conséq. de se transformer les unes ds les autres pce que de pures differ. de qualités sont irréductibles. Une idée disait Platon ne peut pas devenir une autre idée et de même une forme, disait Arist, une qualité, ne peut pas être une autre forme. Au contr. les stoïc. tr. préoccupés c. ns le disions au début d'effacer les distinct. tranchées et de lever les opposit. irréductibles, les stoïc. se sont efforcés de ramener les differ. de qualité à des differ. de quantité.

Comment introduire au sein même

de la qualité et et en la considérant c. chose réelle, bien pl. ce chose corporelle, une differ. de quantité; comment ramener même à des differ. de quantité les differ. qualitatives ? - C'est à l'idée de tension que les Stoïc. demandaient la solut. du probl. Cette exist. et même cette qualité étant corporelle, ns devons ns représenter les corps c. différent les uns des autres par la pl. ou m. gde tension. Les qualités développées à travers l'espace représentent les div. degrés possibles de tension et de relâchement d'un seul et même principe originel et par tension les Stoïc. entendaient effort, action concentrée, force active: c'est par leur différ. de tension differ. que se distinguent et l'habit. ἕξις et la nat. φύσις et l'âme ψυχή et la raison λόγος ce sont là autant de concentrat. de l'être.

Ms quel est ce principe qui est l'être par excellence et dt les divers degrés de tension et de relâchement représentent ttes les formes possibles de l'existence Cet élém. d'après les Stoïc. est le feu τὸ πῦρ ou ene. αἰθήρ Ils empruntent à Héraclite et l'idée et le mot, ils parlent eux aussi d'un feu ouvrier πῦρ τεχνικόν. Cicéron dit : ignem artificiosum (De natura deorum) Le feu en effet est doué d'une subtilité infinie, c'est l'élém. le pl. puissant par sa tension,

le pl. rapide en ses mots, le pl. pénétrant et le pl. insaisissable Il est répandu part. ne le voy. ns pas sortir du caillou que l'on choque, des nuages sous forme de éclair, de l'eau même puisqu'elle se solidifie quand la chaleur la quitte, c'est qu'elle doit à la chaleur sa fluidité. Le feu, tel que les Stoïc. le conçoivent est un souffle divin πνεῦμα et il est cause de ttes choses pce qu'il est effort. D'après les Stoïc. ce feu est Dieu lui-m. car si Dieu est raison, il n'est pas raison abstraite. Son rôle n'est pas de composer des idées entre elles Il n'est pas, c. l'a voulu Aristote, pensée exter. au monde, pensée de la pensée. Dieu est avt. tt force active, tension τόνος parcourant la matière qui est sortie de lui par le seul effet de son relâchement, qui n'est que le relâchement de sa substance, circulant à travers cette matière. Dieu ou le feu divin est au monde ce que l'âme est au corps et de même que chez l'h. l'âme est étendue ds tt le corps, ms brille avec pl. d'éclat ds cert. organes, en partict ds le cœur, ainsi le feu divin càd la matière tendue, concentrée est présente à ttes les parties de la matière relachée et éparse et neanm. il y a des pts ds l'univ. où se manifeste avec pl. d'éclat la presence de Dieu. C'est d'après cert. stoïc. les astres et pl. particulièrement le soleil.

Ainsi les Stoïc. reviennent à Héraclite, ms en animant sa doctr. d'un esprit nveau. Leur doctr. est un matérialisme si l'on veut, ms un matérialisme panthéistique où la mat. est douée de qualités que ns considérs c. propres à l'esprit, où la mat. est avt tt force, énergie ds le sens précis de concentrat. variable. Les Stoïc. n'ont pas voulu renoncer à l'étendue. C'est là tt à la f. le pt faible de la doctr. et ce qui la met à la portée du sens commun. Ms dans. effort pl. puissant n'a été tenté pr. établir une transit., un lien entre les qualités, entre les formes de l'être, sans sacrifier aucune d'entre elles et en les tenant ttes pr. également réelles et douées d'une consist. égalemt solides.

Dieu -

Dieu étant intérieur aux choses, les Stoïc. se représentent l'action de Dieu sur les choses à l'image de l'action de l'âme sur le corps. Dieu c.a.d. le feu tendu à travers la matière explique l'unité de l'univers ds l'espace et la continuité de l'univers ds le temps. Entre ts les êtres particul. il y a un lien interne qui fait de l'univers un tout cohérent et d'autre part entre les événem. successifs de l'univers il y a un enchaînement ἀπαράβατος qui fait que l'avenir est solidaire du présent et

du passé. Dès lors rien ne se produit qui n'ait sa cause et sa cause nécessaire ds les évén. antér. Il n'y a pas de place pour le hasard τυχη.

Les stoïc. parlaient d'un destin inter. ειμαρμενη, d'une fatalité πεπρωμενη qui préside à ts les changem. de l'univers. Le destin disaient ils c'est ce qui conduit le monde à travers le temps c'est la loi commune κοινος νομος qui partout obéie fait du monde une cité bien gouvernée et c'est pourq. ce principe inter. au monde ils l'appel. enc. le princ. directeur το ηγημονικον ou enc. la raison λογος ou enf. la Provid. προνοια. La Provid. n'est donc pas autre ch. d'après eux que l'âme du monde ψυχη. Ainsi il n'y a pas de place pr. la contingence ds la nature, tt est déterminé, nécessaire, ms la fatalité bien loin d'être aveugle ne fait qu'un avec l'intellig., avec l'esprit.

En résumé de même qu'entre les qualités diverses étendues ds l'espace les stoïc. ne voyaient qu'une différ. dynamique de tension, ainsi entre Dieu et les choses, entre l'âme du monde et son corps, entre le feu artisan πυρ τεχνικον et la matière sans qualité αποιος υλη, il n'y a qu'une différ. de degré, de tension, les qualités apparentes

mesurant ts les degrés intermédi. entre l'absolue tension et le dern. relâchement du principe primordial.

L'homme –

Considérons l'h. en particulier. Il doit être tenu p. une image réduite de l'univers. C. le monde il a une âme et un corps. L'âme est le principe actif, le corps un principe passif, ms entre l'âme et le corps il n'y a qu'une différ. de tension, de concentrat. L'âme n'est pas juxtaposée au corps, elle pénètre le corps intimement, le parcourt ds ts les sens, de même que le feu circule à travers ds choses ds le monde. On peut donc dire, selon les expression de M. Ravaisson, que l'âme est coétendue au corps. Cette âme les Stoïc. la définissaient de deux manières : c'est, disaient-ils, un souffle qui ns est inné τὸ σύμφυτον ἡμῖν πνεῦμα ou enc. c'est un fragment détaché de Dieu ἀπόσπασμα τοῦ θεοῦ (Epictète) C'est qq. ch. de corporel c. tt ce qui existe, ms un corps à l'état de concentrat. et p. conséq. un esprit. Cette concentrat. n'est d'aill. pas partout la même. Il y a ds l'âme un principe directeur τὸ ἡγεμονικόν qui est ce qu'il y a de pl. concentré ds l'âme. Cette principe

et ce que distingue l'h. des animaux et ce que le rapproche des dieux car les Stoïciens distinguaient 2 espèces d'êtres vivants, d'un côté les ἄλογα ζῶα et de l'autre les λογικὰ ζῶα. Ce dernier genre comprend 2 espèces, d'un côté l'homme, de l'autre les dieux. Ce que caractérise l'homme, c'est cette faculté qu'exprime le mot grec λόγος et qui est à la f. p. consept. raison et langage. Au langage les Stoïc. attachaient la plus gde importance. Comment l'âme entre-t-elle en communicat. avec les choses ?

La connaiss. d'après les Stoïc. débute par la représentat. φαντασία Cette représentat. n'est pas autre ch. qu'un choc de l'objet ou plutôt de la qualité extér. contre notre corps et p. suite aussi contre l'âme. Les qualités sont corporelles, l'âme corporelle aussi La perception est donc un mélange intime de ce qui est aperçu et de ce que perçoit. Les sensations à mesure qu'elles se produisent s'impriment ds l'âme, elles y persistent et deviennent ainsi des souvenirs. Les représentat. nvelles viennent ainsi grossir les représentat. anc., s'y superposer. C'est ainsi que naissent ces notions communes, κοιναὶ ἔννοιαι ou enc. c. les Stoïc. les appelaient, φυσικαὶ ἔννοιαι

notions naturelles, προλήψεις anticipat. qui ne sont pas autre ch. que des idées génér., des synth. d'expér. formées, permettant de prévoir l'avenir, d'anticiper sur l'avenir. C'est à l'aide des notions communes que ns ns dirigeons parmi les choses de l'expér. C'est pourq. les Stoïc. appel. expérience ou ἐμπειρία à la possess. et à l'usage tt à la fois des notions communes. Les κοινὰὶ ἔννοιαι des Stoïc. ne sont donc pas des princes à proprt parler. Si les Stoïc. les déclarent qqfois innées ἔμφυτοι, ils entendent simplemt par là que dès la naissance l'âme possède la puissance de retenir et de fondre ensemble les données de l'expér., ms c'est tjrs l'expér. Il y a donc un mode de connaissance supérieur, supérieur à celle qui n'est que l'applicat., l'usage des notions communes, c'est ὁ λόγος, c'est l'activité purement raisonnable, dégagée de la représentat. φαντασία, de la représent. particul. individuelle. L'esprit arrive à concentrer son regard, à embrasser tt d'un coup la multiplicité indéfinie des notions acquises. Non content de cette synth., l'esprit se rend compte de ce qu'il est et surt. de ce qu'il doit être, du but qu'il poursuit,

Prendre ainsi conse. de soi, revenir à l'ét. de tension et par là redevenir activité pure voilà l'idéal du sage et c'est cet idéal qui se réalise à la fois par la sc. et par la vertu. Le λόγος des Stoïc. est donc qq. ch. d'analogue à la pensée d'Aristote, ms la pure pensée chez Aristote se pense elle-m. ; elle est forme sans matière, le λόγος des Stoïc. au contr. est entièrement mêlé à la mat. qui est d'aill. de même nature que lui et qui n'en diffère que par le degré de concentrat. Cette mat. lui est nécess. pr. s'exercer

La pénétrat. du corps par l'âme exige d'après les Stoïc. un effort, effort perp. L'âme se répand, inégalement d'aill. ds ttes les parties du corps. Cet effort est une fatigue et ne peut se soutenir longtemps. Le sommeil ns assure des intervalles de repos ms peu à peu par une loi fatale l'activité sensible s'épuise, l'âme devient incapable de maintenir le corps d'en assurer la conservat. De là la mort. Que devient l'âme quand elle est délivrée des attaches corporelles, sout. du souci d'organiser le corps sur ce pt ts les Stoïc. ne sont pas d'accord

 86

entre eux d'ab. en proche les Stoïc. considér. la surviv. de l'âme c. possible car l'âme n'est pas une simple forme c. le veut Aristot. c'est un être, une chose. Ainsi l'âme peut et même en un cert. sens doit survivre, aucune chose ne s'anéantissant complètement. Ms si cette survivance doit prendre la forme personnelle ce ne peut être l'immortalité car ce qui est né périra et la forme personnelle de l'âme ayant commencé d'être doit av. une fin. Dès lors ce qui est possible et même probable c'est que l'âme survit au corps sous forme personnelle, ms pdt un temps limité, pl. ou m. long en attendant qu'elle rentre ds le feu divin qui l'embrase. Q. quelle sera la durée de cette seconde vie ? Pr. Cléanthe cette durée ne dépend pas de la valeur de notre conduite ds la vie présente. L'âme ne pourra être détruite que par l'embrasement universel lorsque tt rentrera ds le feu divin. Pr. Zénon la durée de cette seconde vie est durable à celle de la première et proportionnée à la force naturelle que l'âme possède. Chrysippe professait une opin. analogue: selon lui c'est l'âme du sage seult qui survit au corps sous forme personn. jusqu'à l'embrasement du

monde. Les autres ne disposent que d'un temps pl. limité. Le sort de toutes ces âmes quelles soient est réglé par leur nature inter. Dégagées du corps celles s'élèvent et occupent des régions d'aut. pl. élevées qu'elles sont pl. vertueuses. Telle est la doctrine exposée par Cicér. ds les Tusculanes, par Sénèque aussi. L'idée des stoïc. sur ce pt - pourrait être rapprochée du brahmanisme. Ds le brahmanisme en effet domine cette idée que la mvaise action agit à la man. d'un poids attaché à l'âme, que la b. conduite est c. une diminut. de poids et qu'ainsi sans intervent. d'un justicier, d'un dieu personnel et par le seul effet des forces physiques, si on peut dire, chaque âme après la mort va prendre elle-m. ds le gd tt la place pl. ou m. élevée à laq. elle a droit

En résumé nulle part il n'y a de différ. de nature, ms seult des différ. de degré. L'âme se distingue du corps, les âmes se distinguent les unes des autres par leur degré de tension respective, d'où des différ. de poids en qq. s. et aussi des différ. de durée, il n'y a ni mort absolue, ni immortalité parfaite, ms des degrés, des forces de survivance. Tout en somme

ns trouvons une tend. à ramener la diversité des qualités à une pl. ou m. gde quantité d'effort.

2° La logique stoïcienne -

Ns y retrouvons la même tendance. Par logique les stoïc. entendaient la théorie de la connaissance. La quest. fondamentale en logique d'après les Stoïc est celle du criterium κριτηριον de la vérité. Cette quest. Aristote ne av. bien pensé il y fait allus. au livre IV de la Metaph, ms il n'y attachait pas d'impor. et la reléguait parmi les quest. oiseuses c. celles de savoir si à l'ét. normal ns sommes endormis ou éveillés. A partir des Stoïc. la quest. du criter. de la vérité prend une impor. capitale. Cette quest. les Stoïc. la résolvent conformémt à l'esprit de leur doctrine. La connaiss. était d'après eux une prise de possession, réalisée en qq. sorte, des choses par l'esprit, la connaiss. étant l'acte de l'esprit tendu sur la mat. et faisant effort pr. l'absorber; pl. forte sera l'attent., pl. profonde et pl. parfaite sera la connaissance. Alors au pl. bas degré on mettra la représentat. φαντασια qui est presque passivité pure Zénon parlait d'une empreinte faite par les choses τυπωσις, ms Chrysippe d'une modificat. de l'esprit ετεροιωσις La

termes font comprendre que la φαντασία est pr. les Stoïc. passive, ms non purement passive Et en effet ds le Stoïc. il n'y a pas de dissoc. de nature, il n'y a ni inertie pure ni pure activité — Au dessus de la φαντασία les Stoïc mettaient la συγκατάθεσις ou l'assentiment. C'est d'aill. un ét. mal défini, instable et qu'on ne peut déterminer que par rapport à la compréhension κατάληψις, qui est le degré supér. L'assentim. est en effet un ét. instable, acheminement de la représental. à la compréhens.. En quoi consiste la κατάληψις. Pr. bien compren dre par où elle diffère de la pure repré sentat. il faut considérer l'état où ces 2 termes s'unissent c.à.d cette représentat. que les Stoïc. app. compréhensive φαντασία κατα-ληπτική, qui diffère de la simple re-présentat. en ce qu'elle correspond tjrs à un objet réel au lieu que la représentat. pure et simple peut être illusoire. Ms quelle est la marque interne de la vérité et quel est le signe ds la φαντασία κατα-ληπτική elle-m. la différence des autres sur ce pt. et cla est surtt ablt la question critér. de la vérité la doctr. stoïc. n'est pas nette les Stoïc. pr. auront qqf. av. carac-térisé la représentat. compréhensive par

son accord avec les autres représentat., son caract. systémat. Ms lui n'est peut être pas le concept. purt stoïc. de la vérité et de son critér., l'idée des Stoïc. paraît tout. av. été de chercher la marque de la vérité ds la force intér. de l'idée, ds le degré de tension ou de force qu'elle prend ds l'esprit, veritas norma sui dira Spinoza, il y a déjà qq ch. de cela ds le Stoïc. L'idée vraie, la représentat. compréhensive c'est l'idée d'une tonalité supér. l'idée pl. forte et pl. concentrée. Les images, comparaisons dt se servait Zénon sont significat. Il comparait la φαντασία à une main ouverte, l'assentiment au poing à demi-fermé et la compréhension au poing fermé.

Existe-t-il un effort intellect. pl. intense que la κατάληψις? D'après Zénon il y a outre le poing simplement fermé il y a le poing serré ou crispé et serré par l'autre main qui le tient. Cet état de tension supér. c'est la ἐπιστήμη. Qu'est ce que la sc. et par où se distingue-t-elle de la compréhension la κατάληψις est la tension de l'âme ds un cas déterminé et sur une représentation donnée C'est un acte particul.

La sc., επιστημη, est pl. qu'un acte, c'est une habitude ἕξις, c'est la puiss. durable, définitive de ns emparer des représentat., de les saisir, de les absorber. La compréhension est donc ce à la sc. ce que la bonne action est à la vertu. La sc. est donc un resserrement, une pl. hte tonalité de l'âme tt entière. Comment définir cette habitude ? Ce qui la distingue c'est que l'âme parvenue à cet état ne veut pl. apercevoir que le général, les principes, elle néglige l'accident et va de suite à l'essence.

Ainsi en résumé avec Platon, avec Aristote les Stoïc. mettent l'activité supér. de l'intellig., de l'esprit ds la pensée propt dite, ds l'entend. raisonnable, ds ce que Plat. et Arist. app. le νους. Il y a une différ. capit. Pr. Platon il y a une différ. profonde non de degré, ms de nature entre la sensat. ou représentat. et l'activité raisonnable. Il faut ps. aller de l'une à l'autre un bond οξυ. Arist. qui n'allait pas aussi loin mettait sans doute déjà la pensée ds la sensat. néanm. pr lui enc. la pensée est. chose différ. en nature de la sensat. et la sensat. ne

ressemblait à la pensée que que la pensée consentait à s'y infiltrer. Au contr. pr. les Stoïc. la différ. est une différ. de degré entre la sensat. et la pensée pure ou la sc. De la représentat. à l'assentiment, de l'assentiment à la compréhension, de la compréhension même à la sc. propt dite, on passe par degrés insensibles sans que jamais rien de nveau, rien de supérieur vienne s'ajouter, il suffit à l'esprit étendu à la matière de se resserrer de pl en pl. sur lui-m. de man. à tenir ds le moins de temps et d'espace possible la pl. gde quantité possible de choses. Ainsi en logique c. en physique l'objet des Stoïc. est de lever les opposit. tranchées, de faire tomber les distinct. de nature et grâce à une concept. dynamique de la qualité de ne voir part. que des differ. de degré.

Le principe qui domine la mor. stoïc. est le même que celui qui domine la phys. et la canonique, c'est le pcipe de la tension, de l'effort ds le domaine de la conn. la raison se distingue de la percept. en ce qu'elle n'est pas obligée de saisir les représentat. une à une, elle peut rassem-

chez le passé du présent, elle peut embrasser, exprimer les pensées, contracter le temps et par la synthèse du passé et du présent donner à la connaiss. le pl. haut degré de tension possible. De même ds le domaine de la action la raison différera de l'instinct ou du désir en ce qu'elle ne sera pas bornée au moment présent et embrassera la vie. Il entre donc substituer à la mobilité de l'act. sensible, mobilité qui est signe de relâchement, l'unité de l'activité raisonnable, faire tenir la vie. Il est. ds un seul acte, ds un acte qui sera l'expression de la raison, voilà l'idéal que le sage se propose d'après les Stoïc., voilà ce qu'ils appellent le souverain bien la vertu par excellence, objet du sage, est donc celle qui consiste à rendre sa vie. Il est. le long d'une seule règle, d'un seul principe. Cette vertu les Stoïc. l'appel. la constance. La constance c'est la vie Ipse conforme à elle-m., ce que les Stoïc. appel. τὸ ὁμολογουμένως ζῆν, vivre en conformité avec soi-m. formule que Zénon développait: τοῦτο δ' ἐστιν καθ' ἕνα λόγον καὶ σύμφωνον ζῆν c'est vivre selon un seul principe d'accord avec lui-m. Les Stoïc. disaient encore: rien de bon ne peut naître de la discontinuité: μηδὲν ἐκ διεστηκότων ἀγαθόν. La vie du sage, le souverain bien exclut cette discontinuité; Il exclut de la règle. Cette fin une fois réalisée s'appellera indifféremment la vertu ou le bonheur car les Stoïciens considéraient le bonheur lui aussi c. une harmonie, c. la stabilité de l'existence qui n'hésite pas, qui n'oscille pas et qui

se repose sur une règle. Εὐδαιμονία δ'ἐστι εὔροια βίου – le cours continu de la vie.

Il suit de là que la vertu consiste moins ds les actes eux-m. que ds la disposition intér.; elle est ds la rectitude inflexible, ds la tension parfaite, ds ce que les Stoïc. appellent ὀρθὸς λόγος la droite raison. Or ce λόγος, cette activité tjrs en éveil, cette ardeur concentrée c'est le feu, l'éther, c'est l'élément primordial, actif dans sa pureté originelle. Vivre selon la droite raison c'est donc se replacer au sein du principe actif, du principe de la vie universelle, c'est revenir à Dieu. C'est ce que les Stoïc. exprimaient en disant que vivre selon la vertu, vivre heureusement c'est vivre en accord, en symphonie avec le Dieu qui est en chacun de ns : κατὰ τὴν συμφωνίαν τοῦ παρ' ἑκάστῳ δαίμονος. Ceda avec l'âme, le principe universel.

Ms il suit aussi de là que la continuité de la vie qui est la vertu et le bonheur est par excellence une conformité à la nature. Et en effet à la formule de Zénon ζῆν ὁμολογουμένως Cléanthe et Chrysippe ajoutaient un mot : leur formule était ζῆν ὁμολογουμένως τῇ φύσει, vivre conformément à la nature. Ce qui est la nature p. excellence en effet c'est ce qui ds la nature unit ds l'espace ttes les parties entre elles et ds le temps le passé au présent et le présent à l'avenir, c'est la raison intérieure, c'est le λόγος. Dès lors

contracter le sceau de la vie, l'absorber dans la raison qui en est l'essence, ce sera réaliser complètement la nature.

On voit maintenant les liens étroits qui unit la morale des Stoïc. à leur logique et à leur physique surtout. Le sage imite la nature ou ce qui revient au même imite Dieu. Et de même que par un progrès continu le feu où les choses sont sorties par relâchement regagne la place perdue et tend à embrasser toutes choses, ainsi de l'h. en particulier le λόγος qui est une étincelle de ce feu aspire à reconquérir, à absorber en lui les éléments infér. qui sont sortis de lui par un relâchement de sa subst. Les Stoïc. exprimaient cette idée lorsqu'ils disaient que la morale est une imitat. de la physique et que le sage doit vivre selon son expér. de la nature ζῆν κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων

Est-ce à dire que la vertu soit purement science, pure spéculat. Les Stoïc. sur ce pt attaquaient Aristote. Chrysippe en particulier blâmait Aristote d'av. mis la vertu ds une spéculat. paresseuse, inactive, ils ne voyaient ds la morale aristotélicienne qu'une forme de l'hédonisme. Ms si la vie raisonnable βίος λογικός doit être une vie active c'est la spéculation, c'est la θεωρία qui la fonde. La moralité de la vertu n'est pas seult fondée sur la spéculat., elle est fondée en elle, coïncide avec elle, en ce sens que le sage agit, ms que la valeur morale de

conduite est st. ent-dr de la conuaiss. qu'il prend d'ab. de l'action, puis de la règle à laq. il obéit, enfin de la conformat. de son act. avec la nat. est-ainsi l'objet des Stoïc. beauc. pl. vaste qu'ils ne disent ou de celui d. Socrat. est celui d'amener la spéculat. et l'act. au pt où elles se confondent.

La vertu ainsi définie ne peut admettre de degrés elle est ou n'est pas, car la rectitude de la raison est laq. consiste la vertu est une διάθεσις (disposit. défenit.) qui n'admet c. telle ni le pl. ni le moins. La vertu ne peut ni se tendre étant la tension extrême ni se relâcher puisqu'elle ne serait pl. alors la vertu. La vertu reste ce qu'elle est ou elle s'anéantit. "La vertu est une ligne droite qui ne peut se déformer sans cesser absolument d'être ce qu'elle est. Quod summum est bonum est non magis quam regulam flectes (Sénèque ~ Lucilius) Cléanthe comparait l'h. vertueux aux vers juste, il suffit de déplacer une syllabe pr. que le vers cesse d'être un vers

Si la vertu est en même temps le bonheur, elle épuise tout le contenu de l'idée du bien. On appellera bon ἀγαθόν tt ce qui contribue à la vie raisonnable et l'acte raisonnable lui-m. On appellera mauvais au contr. l'acte contr. à la raison

d'ab. et ensuite tt ce qui ns éloigne de la raison, les biens étant des fins qui définit. doivent être recherchés αἱρετά, les maux doivent être fuis φευκτά. Ms entre les biens et les maux, entre ce qu'ils faut recher-ches et ce qu'on doit fuir, les Stoïc. plaçaient ce qu'ils appel. les choses indiffe. τὰ ἀδιάφορα. On reconnaît les choses indiffe. à un double signe, d'ab. à ce qu'on peut en faire un bon ou un mvais usage. Ainsi la force corporelle pourra servir le courage, ms on en usera aussi bien pr. opprimer le faible, c'est donc un ἀδιάφορον. De m. pr. la richesse qui pourra être mise au serv. des pass. ou employée à un bon usage. Inversemt la pauvreté qui paraît d'ab. être un mal peut être bonne pr. fortifier le caract. On en dirait de même pr la doul. en génér. La doul. est un ἀδιάφορον. Ms à ce critér. déjà all. second. il faut en joindre un autre qui est le critér. pr excell. Les biens portent en eux la marque de leur bonté c. le vrai porte la marque de la vérité. Et cette marque, c'est l'effort intense, la tension de la volonté. Le bien se reconnaît à ce signe et tt ce qui ne porte pas cette marque est indifférent ceci bon ou mvais selon l'usage que la volonté en fera. On voit que les Stoïc. disaient déjà ce que dira Kant.

il n'y a qu'une seule chose bonne, la bonne volonté.

Comment devons-nous user des ἀδιάφορα. Sur ce pt les Stoïc. n'ét. pas d'accord. La doctrine stoïc. a oscillé entre la rigueur inhérente à son princ. et les adoucissements qu'il fallait y apporter pr. rendre la doctrine populaire. Pr. Ariston de Chios il faut pratiquer vis à vis des choses indiff. l'indifférence. Au contr. pr. Chrysippe, peut être même pr. Zénon il y a des degrés ds l'indiffér. des choses. L'indiffér. parf. n'est guère qu'une limite q. devraient les mathém. qui n'est jam. atteinte ds la réalité. En fait la nature ns porte vers cert. choses, ns éloigne de cert. autres choses. Il y a en ns des désirs et des aversions innées. Or ce qui est naturel ne peut pas être mauvais. Donc parmi les choses qui ne dépendent pas de ns τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν, parmi les choses étrangères à notre volonté, il y en a qu'il faut cueillir τὰ ληπτά, d'autres qu'il faut écarter τὰ ἀληπτα, bref parmi les choses qui ne sont pas des biens il y a en de pl. conformes à la nature, de mieux accordées que d'autres ds la direct. de la raison, elles sont placées en avant des autres προηγμένα au pt de vue de notre choix, il en est d'autres qui sont avan-

cées au contr. de la direct. opposée τὰ ἀποπροηγμένα, ce sont celles là qu'il faut éviter.

Cette définit. des choses indifféc. cette distinction des προηγμένα et des ἀποπροηγμένα ns permet de saisir le vérit. sens de l'expression stoïc. τὸ καθῆκον, ce qui convient — les καθήκοντα sont des choses en un cert. sens qui comprennent en partie les soins de la famille, l'exerc. de la tempér., du courage, l'action convenable n'est pas enc. l'act. droite c.à.d. l'act. morale, p. excell. Elle consiste à choisir parmi les choses indiffér. celle qui est de la direct. de la nature, de la direct. de la raison. Ce n'est pas l'act. droite ou raisonnable encore, ms c'en est la prépara. ou la condit. L'action droite, κατόρθωμα, c'est l'action pleinement raisonnable, c'elle où l'on se rend compte de ce qu'on fait, de la règle qu'on suit et de la nécessité de la suivre. Elle est caractérisée par l'effort intense, c'est la vertu même, c'est le bien. L'act. conven. au contr. n'est pas un bien, elle peut être l'effet du désir, de l'instinct, c'est ainsi que par instinct, par sentiment pur on peut servir les siens, pratiquer la tempér, être courageux etc... Néanmoins elle est convenable en ce sens

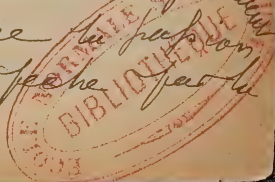
qu'un être raisonnable, agissant par raison eût fait la même chose, elle est simplement convenable parce qu'on ne peut pas lire en elle pr. ainsi dire la presence de la raison ceet de l'effort. Ms de simplement convenable, elle devient l'act. droite, l'act. vertueuse pr excell. dès que la raison s'en empare. En résumé il n'y a pas une simple diffi. de degré entre l'act. convenable et l'act. droite, si les Stoïc. definissent parf. le κατόρθωμα en disant que c'est l'act. parfaitemt convenable, il ne faut pas oublier qu'il y a un abîme entre le parfait et l'imparfait. C'est tout d'un coup et par l'addit. d'un effort raisonnable qu'on passe de la convenance à la rectitude

Au fond l'idée des Stoïc. pourrait se formuler ainsi : il y a des act. dirigées ds le sens de la raison, d'autres dirigées en sens contr. ms pr. que l'action ait une valeur morale il ne suffit pas qu'elle ait une direct. raisonn, il faut enc. que la raison y soit présente et presente ds ttt sa force de tens. C'est du dehors qu'elle est convenable, c'est du dedans qu'elle est convenable. Ce qui fait donc la rectitude, la vertu, c'est l'effort intér. On comprend que sur ce pt c'est très beauc. d'autre on ait pu faire des rapproch. entre le stoïc. et le christ. en gener. entre les stoïciens et Kant en particul.

Cette concept. de l'act. droite

entraîne la condamnation avec une égale sévérité de ttes les fautes τὰ ἁμαρτήματα sans doute il y a des degrés ds l'inconven. ds la convenance. Ms la faute propt. dite τὸ ἁμάρτημα commence au moment précis où la rais. se ferme, renonce à elle-m., se nie elle-m., à ce moment elle quitte le degré dr., elle est ds le mal et le mal n'a pas de degrés : ἁμάρτημα μᾶλλον καὶ ἧττον οὐδὲ ἔστιν. Il n'est pas possible de pécher pl. ou m.

Quel est chez les h. le princ.al obstacle à l'act. droite ? Ce sont les pass. τὰ πάθη. Qu'est ce que les pass. ? En principe les Stoïc. considèrent ttes les tend. natur. c. bonnes, puisqu'ils défin. le bien une conform. avec la nat., elles sont dirigées vers le bien en ce sens que l'activ. raison. propt. dite ne prendrait pas d'autre direct. Elles deviennent mvaises en tant que ns négligeons d'étendre notre volonté et notre effort le long de ces mots naturels ds - peut être convenables par eux-m. Ms ils ignorent la juste mesure si ns ne jetons pas le poids de notre raison ds la balance, si ns ns laissons aller, ns-mêmes par céder de préférence à l'impulsion de telle ou telle passion particulière. Alors par que ns sens entraînés, par que ns sens passifles, notre jugement se confirme, la connaiss. vraie étant la connaiss. active. C'est à quoi les Stoïc. faisaient allus. quand ils disaient que la passion est un mot de l'âme qui pèche par le



faiblesse de notre assent., qu'il y a ds tte pass. une idée fausse En d. t. il y a ds tte pass. un manque, une insuffis. de la raison. Le progrès de la pass. est celui-ci : de là un mot naturel et ce mot serait plutôt ds la direct. du convenable, puis l'abdicat. ou tt au m. une concess. de la raison qui se laisse aller, puis enfin une erreur relative à la valeur et à la nature du but poursuivi, une représentat. fausse d'un bien ou d'un mal. Si cette représentat. persiste, si la pass. se continue ou se répète elle devient une maladie de l'âme νόσημα. Les Stoïc. ramenaient d'aill. ttes les pass. à quatre pcipales. Si le bien ou le mal qu'on se représente pl. ou m. faussement sont à venir, on éprouvera le désir ἐπιθυμία ou la crainte φόβος. Si la fausse appar. du bien ou du mal est présente on éprouvera du plaisir ἡδονή ou une peine. Ainsi désir, crainte, plaisir et douleur voilà les 4 passions fondamentales de l'âme. Pr arriver à la sagesse il faut tendre la raison le long de la passion et par un effort continu, par un progrès, dt les Stoïc. ont d'aill. marqué les phases, absorber la pass. ds la raison telle une courbe redressée arriverait de redressement en redressement à se perdre ds une ligne dr. En cela consiste le progrès, la προκοπή. Le terme de ce progrès est l'absence de tte passion

c'est l'ἀπάθεια - apathie qu'il ne faut pas confondre avec ce que les Epicur. appelaient ἀταραξία ou plutôt ἀπονία. Si l'ataraxie épicur. est faite de laisser aller, si elle consiste à se laisser porter par les choses, au contr. l'apathie stoïc. est l'état d'une âme qui se ramasse, se concentre sur elle-m. et qui vit par la raison pure tandis que le sage épicur. fuit les occas. d'agir, évite, p. ex., les soucis, les agitat. de la vie publique, le sage stoïc. les recherchera ttes les fois qu'il n'aura rien à sacrifier de sa dignité. Il cherchera l'occas. d'exercer sa raison et son effort, l'occas. de bien faire. Il préférera donc la vie soc. à l'isolement car seule la vie sociale rend possible la justice et l'amitié ou la charité. Est-il besoin de rappeler le portrait que les Stoïc. traçaient du sage. Arrivé au terme du progrès il est l'égal de Zeus et aussi heureux que lui. Il possède virtuellement ts les biens, même les choses indiffér. : la santé, la richesse, la force puisqu'il est seul capable d'en faire usage, il possède virtuellement ttes sc. puisque sc. et habileté ne peuvent se appuyer que sur la raison.

Telle est ds ses traits essentiels la philos. stoïc. Partie de l'idée d'effort, de l'idée de force et après av. expliqué les qualités, les formes de l'être par autant de degrés de relâchement du principe original

les Stoïc. ns montrent comment par une espèce de régression ces formes diverses inf. tendent à s'absorber ds le passé purement actif qui leur donna naiss. La vertu est un retour de ce genre, c'est cette régression en ce qui ns concerne et en tant que ns sommes capables de l'accomplir. L'idée directrice du syst. est-elle physique, est-elle morale, elle est l'un et l'autre à la f. Que Zénon disciple des Cyniques ait attribué d'ab. à l'effort un sens et une valeur morale c'est vraisemblable, ms l'originalité de la doctr. est surt. ds la forme physique, ns dirons plutot metaphys. que cette idée prit ds son esprit. A mesure que cette idée se developpait physique. elle se joignait par ses preceptes phys. la physique des anc. ion. et c'est ainsi que le Stoïc. a regeneré en la spiritual. en lui donnant une âme, en y faisant pénétrer profondément la raison la doctr. hylozoïste des ioniens

—

# VI

## L'école d'Alexandrie

Le fondateur du néo-platonisme est Ammonius Saccas qui vécut en 175 et 250 après J.C. Né de parents chrétiens il abandonna la ~~philosophie~~ religion de sa famille pr. la philos. Ns ne connaissons guère Ammonius que par son disciple de génie Plotin et peut être ne faudrait-il pas pl. juger d'Ammonius d'après Plotin que de Socr. d'après Platon. Et ce que ns savons de précis c'est que Ammonius s'efforçait d'établir l'identité des doctrines de Platon et d'Arist.

C'est Plotin qui donna à la philos. néo-platonicienne la forme d'un syst. Né à Lycopolis en Egypte en 204 après J.C. il vint à Alexandrie où il étudia sous la direction d'Ammonius Saccas. A 40 ans il fit un voyage à Rome où il convertit à sa doctrine l'emper. Gallien, fut même sur le pt d'obtenir de lui la permission de fonder une cité en Campanie sur le modèle de celle décrite par Platon ds les Lois et qui devait s'appeler Platonopolis. Il mourut en Campanie près de Minturnes en 268. Il av. écrit 54 opuscules que Porphyre, un de ss success. classa par ordre de matière et distribua en six parties ou Ennéades ainsi app. parce que chacune comprend six opuscules.

La philos. grecque avait été un long effort pour triompher du dualisme, dualisme du multiple et de l'un, de la matière et de la forme. Platon après avoir constitué le monde intelligible dut laisser en dehors du monde des idées cet élément de désordre et de division qu'il appelait l'indéfini, qui s'appela ensuite la matière de sorte que la matière demeurait en qq. sorte en concurrence avec Dieu-très-

tote fit sans doute pénétrer profondément la matière ds la forme càd ds l'idée, il fit voir le mot de ttes choses vers la pensée de la pensée, vers Dieu. Par là il établit la continuité et en un certain sens l'unité de l'être. Tfois il ne fit pas comprendre la dérivation des choses p.r rapport à Dieu. Bien plus Dieu qui est la pensée ttes concentrée sur ell.-m., Dieu ne peut pas sortir de lui ni p. conseqt produire à proprement parler les choses. L'exist. de choses multiples, infis. doit donc être posée à côté de celle de la pensée pure, de Dieu et c. elle ne peut pas s'en déduire nécessairement le dualisme subsiste. Le stoïcisme représente un effort p. triompher de ce dualisme et il y parvient sans doute, ms il y parvient en faisant descendre Dieu ds les choses en l'absorbant ds les choses, en lui prêtant une forme corporelle, en le dépouillant de l'unité qui doit être son essence. Plotin va revenir à la vraie conception de la divinité et rétablir l'unité de l'être grâce à ce qu'il croit être l'interprétation véritable du platonisme.

Platon avait distingué profondément les idées d'une part, le monde sensible de l'autre et parmi les idées il en est une qui d'après Platon légère en les dominant, ttes les autres : c'est le bien τὸ ἀγαθόν. Ms ce bien, d'après Platon, ét. enc. une idée. Plotin négligeant sur ce pt les assertions formelles de Platon, les négligeant p.r erreur, ms p.r une erreur qui ét. une erreur de génie fait du bien autre chose qu'une idée, plus qu'une idée et arrive ainsi à une concept. nouvelle, profonde, non seult du bien lui-m., ms enc. ds idées et enf. de l'être en général. Ds la nature, ns dit Plotin, ns voyons que ttes choses existent en vertu de la forme qui les détermine τὸ εἶδος càd p.r la pensée qu'elle porte en elle et qui y est c. endormie ns voyons aussi que les âmes trouvent leur fin dernière ds la pensée. L'action

d'après Plotin, n'étant qu'une faiblesse de la spéculation ἀσθενὴς θεωρία. Ainsi la pensée est au fond de tout. D'autre part la pensée peut prendre p. objet les choses multiples, elle peut s'élever ensuite pl. haut et penser l'âme. Elle peut s'élever pl. haut enc., penser aux pures idées, rapprocher son objet de sa propre essence et se prendre ainsi elle-m. de pl. en pl. p. objet. Mais même alors, même quand elle est devenue pensée de la pensée le dualisme irrémédiable de la matière et de la forme subsiste en elle. Le principe suprême, le principe divin ne peut donc être ni ce qui pense ni ce qui est pensé ni ce qui se pense soi-m. Il est supérieur et au pensant et au pensé, au νοῦς et au νοητόν, il est la simplicité absolue, l'unité parfaite, il est le premier τὸ πρῶτον, il est l'absolu τὸ αὔταρκες. Elevons-nous donc au dessus du monde sensible, au dessus de l'âme, au dessus de l'intelligence, ns dirons que Dieu est l'unité parfaite qui se suffit à elle-m. En ce sens Dieu est plus qu'être ἐπέκεινα τοῦ ὄντος. Car l'être est une détermination, une limitation, du moins l'être que ns connaissons. On ne peut donc pas attribuer à Dieu l'ex-ist. au sens où l'intellig. hum. emploie ce mot, il est pl. qu'existant. On ne peut pas davantage attribuer à Dieu la beauté car il est le principe de la beauté et p. conséquent pl. que la beauté elle-m. Lui attribuera-t-on l'intelligence, la fac. de penser. Ms si l'Un τὸ ἕν ne pouvait penser sans se distinguer de ce qu'il pense et il ne pourrait pas se penser lui-m. sans se diviser et p. conséq. s'anéantir. La pensée, d'après Plotin est un effort du multiple p. retrouver l'Un. Comment Dieu qui est l'unité même penserait-il ? La pensée est l'acte du νοῦς qui se retourne vers le bien suprême p. le retrouver, p. revenir à lui. Comment appartiendrait-elle à ce qui est le bien en soi. L'intellig. est un organe

nécessaire à celles des essences qui ne renferment pas en elle le principe même de la pensée. Ms si ces essences possédaient ce principe, si elles ét. ce principe lui-m. un tel organe leur serait inutile. L'œil, dit Plotin, sert à un être qui est par lui-m. privé de la lumière à voir la lumière. Ms si cet être ét. la lumière même, il n'aurait que faire d'un œil. Ainsi Dieu est étranger à l'intellig., il est pl. qu'intelligence c. il est pl. que bonté & est pl. qu'être.

Attribuera-t-on à Dieu l'activité? Et acte qui diviserait l'essence du bien lui répugne absolument. Si donc ns mettons en lui l'action, ce sera à la condition de faire coïncider son action avec son essence. Si Dieu est cause il l'est tout autrement que les causes que ns connaissons; étant le principe de l'être et pl. qu'être, il est le principe de la causalité, αἴτιον τοῦ αἰτίου et p. conseqt pl. que cause. Attribuera-t-on à Dieu la liberté? La liberté telle que ns la connaissons consiste, ns dit Plotin, à être maître de soi et de ses actes, elle implique donc une dualité, la dualité de ce qui commande et de ce qui obéit ou pr parler avec pl. de précision la dualité de l'essence ou de la nature d'une part, de l'action de l'autre, la liberté consistant dans une sorte puissance qui contient plusieurs possibles et qui réalise tel ou tel d'entre eux. Cette liberté qui implique dualité ou division ne peut pas être en Dieu. La liberté divine doit donc être conçue négativement. C'est l'indépendance absolue ἡ αὐτάρκεια, le fait de se suffire pleinement à soi-m. En d. t. Plotin conçoit la liberté divine c. la concevra Spinoza, à condit. de tenir compte de la differ. de pts de vue. C'est la liberté qu'aurait une définit. géom. si elle contenait ttes les géom., n'ét. limitée par aucune autre et ne dépendait ainsi que d'elle-m.

On ne mettra pas davantage en Dieu

la volonté au sens humain du mot, car cette volonté suppose le choix et le choix est un devenir, un mot, c. dit Plotin, Le Dieu est un bien immuable et ne peut être que ce qu'il est. Sa volonté coïncide pr conseq. avec sa nature - En résumé Dieu est au dessus de ttes les determinat. que ns pouvons concevoir et p. suite il est au dessus de tte définition. Ms si aucune idée ne peut embrasser Dieu, si aucun mot ne peut l'exprimer, il y a cert. mots qui n'expriment du moins rien de contr. à la nat. de Dieu, qui peut être considérés c. des defin. negat. de Dieu. Ainsi en tant que les choses multiples derivent de lui et par oppos. à ces choses multiples il est l'Un τὸ ἕν et d'autre part en tant que les êtres multiples se retournent vers lui et aspirent à rentrer en lui il est le bien. Dieu est donc l'Un au pt de vue de la dérivat. des êtres, le bien au pt de vue de leur conversion : ἐπιστροφή, il est l'un au pt de vue de la procession et le bien au pt de vue du retour

Comment Dieu engendre-t-il les choses? Comment le multiple sort il de l'Un ? Problème redoutable, d'après Plotin car si les choses multiples et déjà dans l'un, déjà ds le premier τὸ πρῶτον elles diviseraient son essence et si elles n'ét. pas ds l'un, comment l'un a-t-il pu donner ce qu'il n'av. pas. La solut. de ce problème, d'après Plotin, est ds le pvoir transcendant de l'un et ds ce qu'on pourrait app. le débordement de sa perfection. L'un étant le supérieur laisse sortir de lui le moindre, l'inférieur qui n'est pourtant pas contenu en lui sous cette forme. Le cartésien dirait que l'Un contenait les choses

infér. éminemment et non pas formellement, que le parfait contient l'imparfait puisque celui-ci est moins que le parf.; mais que cette implicat. de l'imparfait ds le parfait ne suppose nullemt une division du parfait issue de multiple tout de l'Un sans que l'Un se divise. L'Un est immuable, mais les êtres sortent de lui par radiation περιλαμψις. C'est ainsi que les rayons de lum. sortent du soleil sans le diviser, que la source d'où s'écoule le fleuve ne s'épuise pas et même ne coule pas. La production des choses par Dieu n'est donc pas un acte particulier de Dieu qui aurait sa date ds l'hist. c'est encore moins un effet qui durerait un cert. temps et après lequel Dieu sorti du repos y rentrerait, la génération des choses par Dieu se fait ds l'éternité et sans que le repos de Dieu en soit troublé sans que son immutabilité ait à en souffrir. Posez l'un et vous posez aussi ce qui découle de son essence ce qu'il contient éminemment de sa perfection. Dieu vient donc avt les choses ds l'ordre de la dignité et ds l'ordre de la logique, ms non pas ds l'ordre chronologique.

Pourquoi Dieu engendre-t-il les choses. Pourq. l'Un ne reste-t-il pas absorbé dans son unité au dessus du devenir, au dessus de l'être ? Plotin répond que si l'un est le pl. parfait de tous, il faut bien que les puissances inférieures à l'un se bornent à l'imiter or ns voyons que tt ce qui aspire à la perfection ne peut se contracter sur soi stérilement, ms au contr. tend à se produire dehors; c'est une loi universelle d'après Plotin, une loi applicable même aux êtres inférieurs les moins intellig. de la nat.: c'est ainsi que le mét. échauffé rayonne ds l'espace. Dieu qui est la suprême puiss. doit donc produire, sortir

de lui, rayonner en vertu même de son essence. Donc c'est par une nécessité de sa nature que Dieu engendre les choses. Qu'est ce que Dieu engendre d'ab.? Si Dieu et intellig., ce qu'il engendrerait d'ab. serait inf. à l'intellig., ms Dieu est pl. qu'intelligence, donc ce qu'il engendre d'ab est l'intelligence, le νοῦς. Qu'est-ce que l'intelligence? C'est, dit Plotin, une image, εἰκών, de l'un. Cette image aussitôt produite se retourne vers l'un d'où elle dérive et c'est par ce mvt de conversion ἐπιστροφή que l'image produite devient intelligence. L'intellig. est donc la forme précisé. que prend la 1ère émanation de l'Un quand elle se retourne vers lui et reçoit sa lumière. Le νοῦς est le siège des idées. Ce n'est pas autre chose que ce Platon avait appelé le κόσμος νοητός, le monde intelligible. Plotin fidèle sur ce pt à la doctr. platonic. estime que ce qu'il y a d'intelligible ds les choses sensibles leur vient des idées, lesq. existent en soi et constituent un monde à part, sont réalisées ds une subst. Cette subst. est justement l'intellig. le νοῦς. Ce monde, ce κόσμος νοητός est p. Plotin une intelligence par ce que d'après lui l'intelligible suppose l'intelligent.

Comment s'explique que l'intellig. première émanat. de l'Un, se subdivise en une infinité d'idées car les idées qui sont infiniment multiples d'après Plotin et même Plotin va sur ce pt beauc. pl. loin que Platon puisque il assigne une idée non seult à chaque chose réelle, ms enc. à chacune des ch. possibles, non seult aux genres, ms enc. aux individus; par ce qu'il y a entre les individus d'un genre des différ. essentielles qui doiv. être représentées par des idées. Cette multiplicité des

idées ne divise pas l'intellig. parce que les idées ne sont pas c. les choses sensibles séparées et impénétrables les unes aux autres. Ds le monde intelligible chaque essence contient l'intelligible tt entier, chaque idée ccy d. t. représente le tout

Le vous engendre l'âme du monde de même que l'Un engendre l'Intelligence et par un processus analogue. Nous pouvons dire , ms avec l'âme ns entrons ds la sphère du devenir, du mvt. L'Intelligence a engendré l'âme elle aussi par un rayonnement, un prolongement de sa puissance, ms de même que l'intelligence ét. deja un affaiblissement de l'Un primordial, aussi l'Ame est à son tour un affaiblissement de l'Intellig. et cet affaiblissem. se traduit, s'exprime par le devenir. L'Ame est la dernière essence intelligible. Par son action, c. ns allons le voir, elle touche au monde sensible elle s'y prolonge; ms par son essence elle est enc. ds le monde intelligible. Sortie du Nous elle se prolonge ds le Corporel, elle renferme donc, elle contient un élément de divisibilité. Les âmes partic. sont donc autant de ramificat. de l'âme universelle. Ds l'âme universelle elles coexistent et cepdt elles ne s'y confondent pas. Plotin compare ces âmes particulières à des rayons qui coïncident au foyer et se séparent à mesure qu'ils s'éloignent. En un cert. sens donc ttes les âmes se fondent ds l'âme universelle de même que ttes les idées viennent coïncider ds l'unité de la pure intelligence. Ms de même que les idées sont distinctes, distinctes parce qu'elles diffèrent quant à leur contenu, de même les âmes partic. sont distinctes parce que l'âme universelle contient un principe de multiplicité, d'expansion, de fécondité natu.

Ce n'est pas dit Plotin en raison de la multiplicité des corps animés par elles que les âmes particulièrement sont multiples, c'est au contraire parce qu'elles sont multiples qu'elles s'enveloppent de corps différents. Et elles sont multiples parce que l'Âme universelle et l'intellig. est un principe fécond dont la différence enveloppe la différence et l'inégalité.

Nous disons que les âmes s'enveloppent de corps différents. Il faut maintenant comprendre en quoi consiste la mat. d'après Plotin. Plotin se rallie d'abord à l'opin. de Platon qui a dit que la matière est l'indéterminé τὸ ἄπειρον, c.a.d. ce qui peut recevoir n'importe quelle forme. Dans le monde des idées, dans les idées du Nous on peut dire qu'il y a une certaine matière car puisque les idées sont multiples, il faut bien qu'elles aient d'une part qq. ch. de commun qui fait que ce sont toutes des idées et d'autre part qq ch. de propre qui fait que telle idée n'est pas telle autre. Or ce qui est propre à chaque idée, ce qui la distingue des autres, ce qui la détermine en un mot, c'est sa forme. Et d'autre part ce qui est commun à toutes les idées, ce qui est la base de l'intell., ce qui fait que toutes les idées sont des idées, ce sera la matière. De même chacune des âmes particul. a sa forme propre qui la différencie, mais ce qui est commun à toutes les âmes, ce qui est p. consequent la base de la vie, c'est la matière sensible. Seulement il y a une différence capitale entre la matière sensible et la matière intelligible. La mat. intelligible n'altère pas la simplicité de l'être où elle se rencontre tandis que les êtres qui contiennent de la mat. sensible sont nécessairement composés

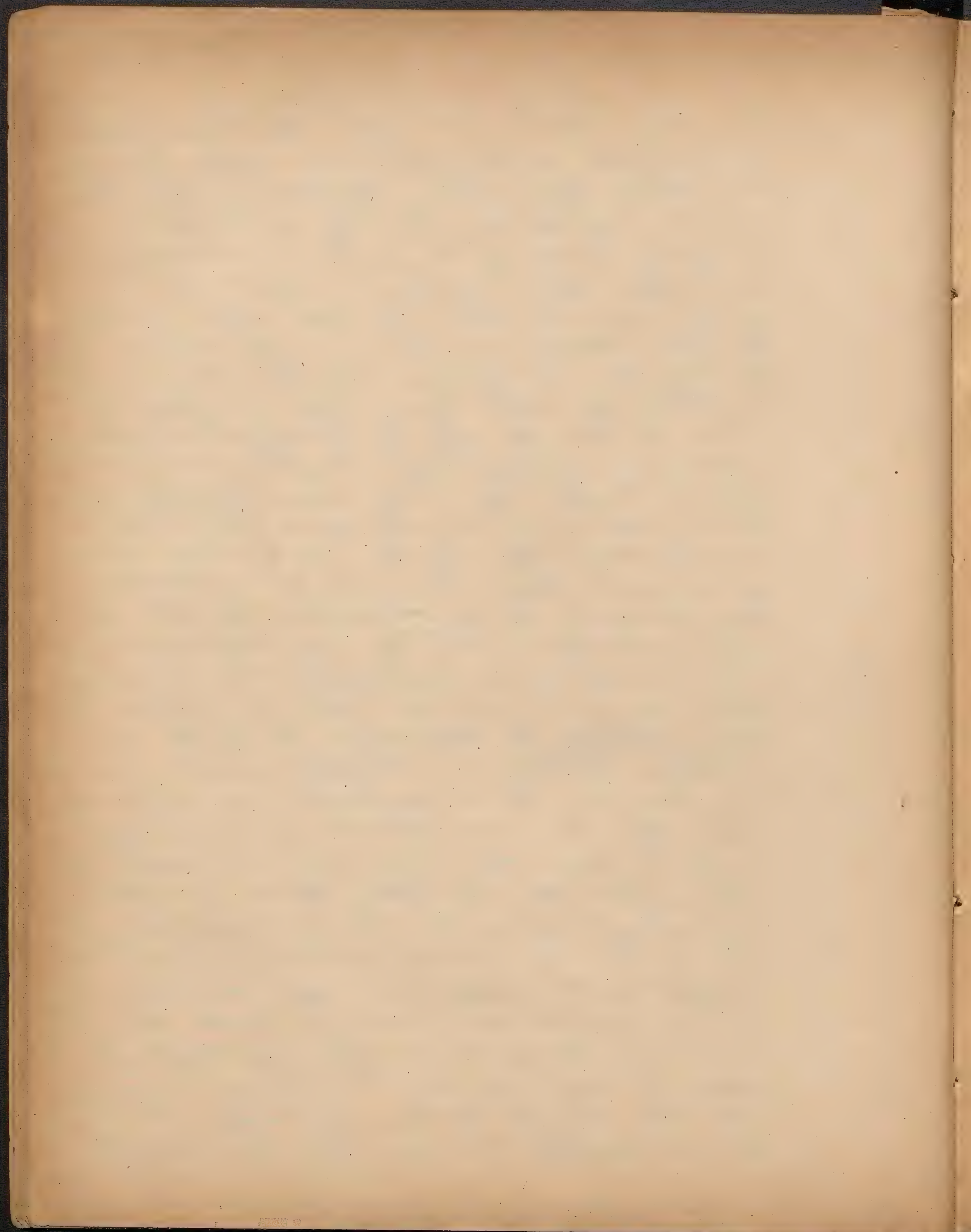
En d. t. c'est l'âme qui produit son corps, c'est l'âme universelle qui en se réfractant, en se divisant engendre la mat. sensible laq. n'est pas autre ch. que l'effet nécess. ou pr. mieux dire l'expression de cette réfraction. Par cela seul que l'âme du monde se divise elle donne un théâtre à cette division, elle se donne une base d'opérat. et cette base est la matière. La mat. n'est donc pas une chose, une réalité qui existe par soi-m. Envisagée en elle-m. elle ne serait qu'une pure possib., la possib. de recevoir ttes les formes. La matière est pr. ainsi dire un pt de vue, c'est ce que ns concevons quand ns envisageons ce qu'il y a de commun et p. conséquent d'informe ds ts les êtres parficul. Tt corps a une âme qui l'anime et cette âme est ce qu'il y a de réel ds le corps, le corps représentant simplement la possibilité de cette âme particul., de cette forme partic. en m. temps que de ttes les autres formes. C'est donc avec raison, ns dit Plotin, que Platon a défini la matière le non-être τὸ μὴ ὄν car la mat. n'est rien par elle-m. et Plotin ajoute que ce n'est pas l'âme qui est ds le corps, ms plutôt le corps qui est ds l'âme. La matérialité représente l'obscurité croissante qui s'étale sur les ray. lumin. à mesure qu'ils s'éloignent du centre.

De même que l'Un produit l'Intellig. et les Idées par la nécessité de sa nature, nécessité qui est liberté, ainsi c'est nécessairement en un sens et librement ds l'autre que l'Intelligence engendre l'âme et les âmes et c'est en vertu de la même nécessité et de la même liberté que chaque âme s'obscurcit en un corps déterminé et par là "choisit son corps" Ds la IVème Ennéade Plotin ns montre poétiquement les âmes s'élançant hors du ciel et pénétrant ds des corps destinés à les recevoir. La descente de chaque âme ds chaque corps est fatale càd. réglée

irrévocablement. Elle est libre cepdt en ce qu'aucune cause extér. ne vient la déterminer, en ce qu'elle n'obéit qu'à une impuls. intérieure. -- Avec l'âme particulière et le corps particulier qu'elle engendre et anime ns arrivons au terme extrême de la procession. L'Un engendre l'Intelligence qui engendre l'Ame, voilà les 3 hypostases de la trinité alexandrine. En cela consiste la procession c.à.d. l'épanouissement du principe primordial qui est l'Un en une multiplicité. Ms ce principe à mesure qu'il se réfracte s'affaiblit et s'obscurcit. C'est pourq. ce qui est engendré se retourne. Et de suite, attiré par une perfect. supérieure, se retourne vers ce qui a engendré, vers le principe dt il émane. En cela consiste ce que les Alexandrins appel. la conversion ou le retour ἐπιστροφή. D'aill. ces deux processus l'un de génération, l'autre d'absorption sont en dehors du temps. Ce qui est engendré n'est pas postérieur à ce qui engendre, ms il est donné à la fois et il n'y a entre ce qui engendre et ce qui est engendré non un rapport chronologique, le rapport de l'avant et de l'après, ms une relat. hiérarchique celle du supér. à l'infér.--

Considérons pl. particulièrement l'homme. Les rayons émanés du centre c.à.d. de l'Un et qui s'écartent de pl. en pl. finissent par se perdre ds les ténèbres. En d. t. nos âmes s'enfoncent ds la matière et à mesure qu'elles y descendent elles s'éloignent de leur vrai principe, en cela consiste le mal. Il y a des hommes, dit Plotin, qui s'enterrent ds la sensat., ne connaissent de bien que le plaisir et de mal que la douleur. Le bien véritable consiste au lieu de s'enfoncer ds la matière à se retourner au contr. vers Dieu, le bien est donc une conversion, le bien est un retour. Ms ce mot de retour a des périodes, des phases,

il y a des degrés de l'effort vers le bien. Bcp. d'h. ne se élèvent pas au dessus des vertus qu'on pourrait appeler avec Platon purificatives καθάρσεις, ce sont, pourrait on dire, des vertus négatives, elle purifient l'âme en ce qu'elles la délivrent du mal. Elles sont la justice, la tempérance, le courage, en un mot les vertus qu'Arist. appel. éthiques. L'âme acquiert ces vertus en se retirant loin du tumulte des passions, en domptant son corps. La pratique des vertus purificatives en affranchissant l'âme des liens du corps lui permet de se retourner vers les idées, de contempler l'intelligence. La seconde phase de l'effort vers le bien sera donc la contemplation θεωρία. Il y a des âmes, dit Plotin, dt les ailes sont trop lourdes p. les élever au dessus de la vie du corps. Il en est qui se dégagent des liens du corps et qui arrivent à la vertu, mais sans s'élever pl. haut; d'autres enf. dépassant la vertu arrivent à la contemplat. Ds cette contemplation ou θεωρία il est facile de reconn. la vertu théorétique ou dianoétique de Aristote, ou la dialectique platonic. La méthode indiquée par Plotin pr. l'exercice de la contemplat. est à peu de chose près la méth. platonic. L'âme comprend d'ab. la beauté des formes, puis la beauté de l'âme, puis enf. la vraie beauté, la beauté en soi. Alors s'ouvre pr. elle le monde des idées, elle pénètre ds le monde intelligible. Ms cette contemplation dt Aristote et Platon ont parlé et dt ils av. fait le dern. terme du progrès vers le bien n'est pr. Plotin qu'une étape ce n'est pas le dern. ét. de l'âme car il est donné à un pet. nbre d'h. d'aller pl. loin. Au dessus de l'Intellig. qui est multiple, il y a l'Un, le bien absolu, l'



au dessus de la contemplat. que ns. introduit parmi les idées il y a une opération pl. haute que la pensée et qui atteint qq. ch. de pl. élevé que l'idée. La pensée est enc. multiple. Les idées que la pensée atteint sont des émanations, des atténuations de l'Un primordial. Il y a un acte de l'âme, une attitude de l'âme dt la portée est pl. haute, c'est l'extase ~~ἐκστασ~~ ἔκστασις c'est l'amour ἔρως. Quand l'âme s'est dégagée du corps par la pratique des vertus purificatives, quand elle est arrivée à contempler les idées, quand par une tension pl. forte enc. elle a pu dépasser l'idée même, alors ds un recueillement absolu elle voit paraître Dieu ou plutôt elle le touche, elle ne fait plus qu'un avec lui. L'extase est une union intime, c'est un "contact" ἐπαφή dit Plotin. L'âme ds cet état ne sent pl. son corps, elle ne s'affirme même plus ē vivante bien plus elle perd jusqu'à la conscience. L'extase est ainsi une simplificat. de tt l'être ἅπλωσις supérieure à la pensée qui implique la dualité du pensant et du pensé, l'extase est une véritable possession de Dieu, le retour de l'âme à Dieu, l'absorption en Dieu.

Telle est la philos. alexandrine, synth. de ttes les philo. de la Grèce, ms synth. opérée à la lum. d'idées empruntées à l'Orient, qui s'inspire visiblement des théologies juive et chrétienne. Ds l'âme du monde on reconnaît sans peine le φύσις des Stoïc., ds l'Intellig. on reconnaît le Dieu d'Aristote et celui de Platon; ms l'Un des Alexandrins, l'Un supérieur à la pensée est bien le Dieu inexprimable de la théologie juive

La philos. des Alexandrins représente donc un puissant effort pr. triompher du dualisme et arriver à l'unité absolue. Chez Platon, chez Aristote il y a une dualité de la mat. et de la forme, le Dieu de Platon n'est qu'un démiurge, il arrange une matière distincte distincte de lui, donnée avec lui, peut être avant lui; le Dieu d'Aristote attire à lui des choses qui existent indépendamment de sa subst. et à supposer que ces choses soient en lui, on ne comprend pas ds la philo d'Aristote pourq. elles sont. Le Un des Alexandrins précisément parce qu'il est au dessus de la pensée exclut la dualité. Les Alexandrins en le mettant au dessus de la pensée n'ont pas voulu qu'il échappât pr. cela aux prises de l'âme. Par l'extase ns ne connaissons pas Dieu sans doute, ns ns faisons mieux que le connaître, ns le possédons, ns ns absorbons en lui.

# Kant

Sa vie — Emmanuel Kant est né à Koenigsberg en 1724. Il ne quitta jamais sa ville natale sauf et vers qu. s'établir qq. années aux environs. Il fit ses études au collège puis à l'univers. de Koenigsberg. Précepteur de 1746-1755 aux envir. de Koenigsberg il rentra ds cette ville c. professeur à l'Université. Ces 9 années furent surt. consacrées par K. à la méditat. philos. et scient. En m. temps qu'il réfléchissait sur la philo de Leibnitz, Wolf et Hume il approfondissait les théories physiques et surt. astronomiques, notamment celle de Newton. En 1755 il publia une histoire du ciel où est formulée l'hypothèse fameuse que Laplace devait trouver à son tour 40 ans pl. tard. La lecture de Hume av. détaché Kant de la métaphys. dogmatique. Pourtant c'est en 1770 seulemt que parait lui être venue l'idée de la réforme philos. et les gdes lignes furent tracées ds un ouvrage publié par lui en 1770 De mundi sensibilis et intelligibilis forma et principiis. En 1781 paraissait la Critique de la Raison pure. L'ouvrage surprit, déconcerta même les contemporains. Il fut qq. temps avant d'élever des object. peut être aussi avant de comprendre. En 1783 Kant publia un ouvr. moins étendu que la Critique de la R. Pure où les idées développées ds la Critique ~~cri~~ sont reprises et exposées ds un autre ordre ~~xxx~~, sous une forme pl. claire car

où est suivie la marche analytique, ce sont les Prolégomènes à toute métaph. future. En 1787 parut la 2eme édit. de la Critique de la R. Pure. Cette 2eme édit. diffère de la 1ere sur bcp de pts. Une partie de l'Esthétique transcendentale et de l'Analytique des concepts est refaite entièrement. Sur bcp de pts il semble qu'il y eut des atténuations. Cert. disciples de Kant, notamment Schopenhauer, ont vu ds cette 2eme édit. une vérit. palinodie, un retour de Kant au réalisme, le noumène n'étant pl. déclaré absolument inaccessible. Ainsi Kant purement idéaliste quand il écrivit d'ab. sa Critique de la R. pure aurait peu à peu cédé à des préoccupat. d'ordre moral et aurait modifié sa Critique ds la 2eme édit. de manière à préparer la Critique de la Raison pratique. Il y a là une grosse exagération. La préoccupat. de sauvegarder la morale est visible dès la 1ere édit. Le but de Kant a été, dès le début, de faire la part de l'inconnaissable pr. justifier les pcipes de l'action, de la vie pratique, de la morale. La forme seule de son idéalisme s'est atténuée sans doute pce que Kant a voulu dissiper toute équivoque. En 1785 parurent les Fondements de la métaphysique des moeurs. Ce livre ne faisant que préparer la Critique de la Raison pratique parue en 1788. En 1790 parut la Critique du jugement, théorie du beau et de la finalité. Les trois Critiques donnent les pcipes de la connaissance, de l'action, de la production artistique. Restait à déduire les applications: c'est ce que Kant fit ds divers ouvrages: 1793 la Religion ds les limites de la Raison. 1797. Métaphysique des Moeurs. Kant mourut en 1804. — L'édition restée classique de ses oeuvres est l'édit.

allemande de Hartenstein. trad. franç. de Tissot, de Barni

Critique de la Raison pure

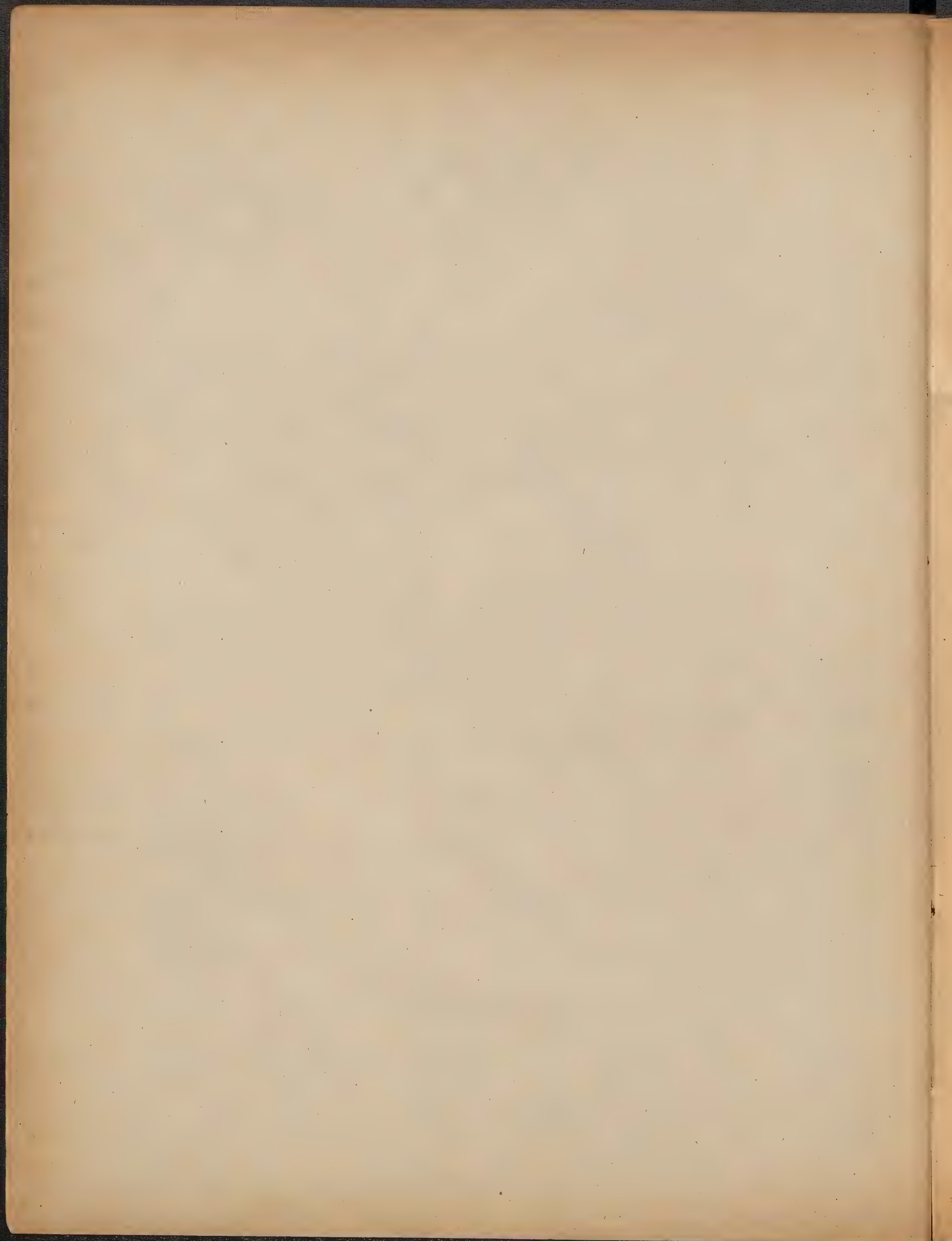
La Préface - La 2ème édit. de la Critique de la R. pure contient une préface import. ds laq. Kant résume avec beauc. de force et de concision son oeuvre et en même temps qu'il indique sa méth. et son pt de départ. "Dès les temps les pl. reculés, dit Kant, les mathématiques ont pris chez les Grecs le caractère d'une science certaine. Il est probable qu'on tâtonna longtemps et que le changement qui fit des mathématiques ce qu'elles sont restées, une sc. certaine, fut l'effet d'une révolut. intellectuelle opérée par l'heureuse idée d'un seul homme. En effet celui qui le premier démontra une proposit. géométrique (théor. du triangle isocèle) dut être frappé d'une g.de lumière car "il s'aperçut qu'il ne devait pas s'attacher à ce qu'il croyait ds la figure, ms qu'il devait faire voir ce qu'il pensait a priori du concept lui-même" C'est donc en partant de l'idée du triangle isocèle et en analysant cette idée, au lieu de partir de l'objet ou de l'expér., que Thalès ou qq.un autre fonda la sc. mathém. La physique mit pl. de temps à trouver sa voie lorsque Galilée eut fait rouler sur un plan incliné des boules dt il av. lui-m. choisi le poids, lorsque Torricelli eut fait supporter à l'air un poids qu'il savait d'avance être égal à celui d'une colonne d'eau à lui connue, alors la lumière se fit ds l'esprit des physic. Ils comprirent que la raison ne voit clairement que ce qu'elle produit elle-même, qu'elle doit "prendre l'avance" et que loin de se laisser conduire par la

nature, elle doit l'interroger. " La raison doit aborder la nature non pas comme un écolier qui se laisse tout dire par son maître, ms comme un juge qui fait subir un interrogatoire à des témoins."
En résumé les mathémat. et la physique ont eu une période de tâtonnements où elles allaient de la chose à l'idée, du conditionné à la condition, de l'objet au sujet. Elles ont trouvé "leur route royale" quand elles se sont orientées ds la direction inverse, allant de l'idée qui ns aide à l'expér., de l'idée à la chose, de la condition au conditionné, enf. du sujet à l'objet.

La métaphysique n'a pas encore eu le bonheur de pouvoir se tracer une marche scientifique certaine et pourtant elle est la pl. ancienne des sciences "celle qui survivrait si ttes les autres venaient à être englouties ds le gouffre de la barbarie" Il faut refaire sans cesse le chemin de la métaphysique, cette sc. paraît n'être qu'"une arène destinée à des jeux établis pr. développer les forces " La méth. suivie jusqu'ici a certainement été une méth. de tâtonnements a. celle qui a dû précéder la vraie géométrie et la vraie physique. Demandons ns donc, dit Kant, si ns ne pourrions pas suivre ici l'ex. de la physique et de la géométrie ?
Jusqu'ici l'on a cru et c'est été le postulat de tte métaphys. que notre connaiss. devait se régler sur les objets Essayons si l'on ne réussirait pas mieux en supposant que les objets doivent se régler sur notre connaissance. Une réforme de ce genre en métaphys. serait comparable à celle de Kopernic, lequel voyant qu'il ne servait à rien pr. expliquer les mots des corps célestes de supposer que les astres se meuvent

autour du spectateur essaya s'il ne vaudrait pas mieux supposer que c'est le spectateur qui tourne, les astres restant immobiles." Dès l'ab. cette méth. appliquée à la métaphys. semble devoir supprimer d'évidentes difficultés. En effet s'il y a des intuit. a priori et des concepts a priori c.à.d. s'il y a qq. ch. ds notre esprit antérieurement à l'expér. et indépendamment de l'expér. et si d'autre part la connaiss. que ns avs des choses cadre avec ces intuit. et ces concepts, cet accord ne pourra s'expliquer ds l'une hypothèse métaphys. que par une espèce d'harmonie préétablie entre l'esprit et les choses. Or c'est là une explicat. paresseuse, ce n'est pas une explicat. La difficulté s'évanouit au contr. si l'on suppose que les choses se règlent sur notre esprit c.à.d. que les choses ne peuvent être connues et devenir des objets de connaissance qu'à la condit. de se plier à nos intuit. et à nos concepts. En résumé ds cette hypothèse "ns ne connaiss. a priori des objets que ce que ns y avs mis ns-m."

Telle est la 1ère partie de cette préface où Kant donne l'idée générale de sa méthode et propose un déplacement du pt de vue de la métaphysique. Remarquons de suite que le nerf de l'argumentation kantienne est une comparaison de la métaphys. avec la sc. positive. A l'appui de la réforme qu'il propose Kant énonce implicitement un raisonnement par analogie, lequel pourrait se formuler ainsi : Les sciences, géométrie et physique, prétendent atteindre le réel. Or elles ne se sont constituées c. sciences que du jour où elles sont



partes de l'esprit pr. descendre aux choses au lieu de remonter des choses à l'esprit, donc la métaphys., qui prétend elle aussi atteindre le réel, doit partir non pas des choses, ms de la pensée. Kant admet en même temps que la marche suivie par la métaphys. a ts consisté à subordonner la pensée aux choses de telle sorte que la métaphys. aurait été jusqu'à lui gouvernée par ce principe d'Aristote l'intelligence est mise en mvt par l'intelligible.

Voici maintenant indiqués tt de suite par Kant les résultats généraux auxq. aboutira cette métaphys. définitive " Cette méth. va donner „un étrange résultat qui est, suivant tte apparence, „trs désavantageux à cette science. Ce résultat „n'est pas moins que la démonstration que ns „ne pvons jamais dépasser par la connaissance „les bornes de l'expér. sensible, ce qui serait cept „l'affaire essentielle de la métaphys." Ms ce résultat n'est désavantageux qu'en apparence. En effet cette métaphysique nvelle en ns montrant comment ns ne pvons pas dépasser les bornes de l'expér. ns fait voir aussi pourq. ns voulons les dépasser. Ns voulons dépasser l'expér. par que l'expér. ns donne tjrs "le conditionné" et que le conditionné suppose l'inconditionné, afin que la série des condit. soit parfaite. Ms précisément penser l'inconditionné serait contradictoire, il n'y a alors qu'une manière de lever cette contradiction et par là précisément dit Kant, notre hypoth. initiale est vérifiée, c'est de supposer que l'inconditionné

doit être trouvé ds les choses en elles-m. "les choses en soi" ms que ces choses en soi ns échappent absolument, parce que notre connaissance se réglant sur les lois de notre pensée est relative à cette pensée. La métaphys. "une fois introduite par "cette critique ds la voie sûre de la science saisit "parfaitement tt le champ de la connaissance "de son objet, par conséquent elle peut accomplir "son œuvre et léguer à la postérité un capi- "tal qui ne sera jamais augmenté. Ms on ns "demandera quels sont les trésors de science "que ns pensons laisser à nos neveux ds une "métaphys. ainsi réduite à l'immutabilité. On "croira que l'utilité en est purement négative" Ce serait, d'après Kant, une erreur grave et en y regardant de près on verrait que cette critique a des conséquences et une utilité positive. En effet celui qui se place au pt de vue de la métaphys. dogmatique cad courante admet et applique sans aucune restriction les principes de l'entendement fait usage de l'expérience et justement parce qu'il étend indéfiniment l'usage et l'applicat. de ses principes il sera amené à tt englober dans le domaine de l'expérience ou comme dit Kant de la sensibilité. Par lui se trouveront compromises les vérités morales dt l'importance est capitale. Au ct. si l'on ne critique pas les principes de la connaiss. et si la métaphys. ne consiste pas avant tt. ds cette critique, ds les principes de la connaiss. ainsi qu'on va le démontrer

sont uniquement destinés à organiser l'expérience et convergent au mécanisme, le mécanisme envahira tout. Au contraire la critique de la raison pure, métaphys. nvelle, en restreignant l'usage de ces pcipes ns permettra de croire à certaines vérités d'ordre supérieur. Prenons un ex, du probl. de la liberté. Kant annonce qu'il va démontrer que l'espace et le temps ne sont que des formes de l'intuit. sensible et p. conséquent de simples condit. de l'existence des choses c. phénomènes, qu'ainsi ns ne pvons connaître aucun objet c. chose en soi, ms simplement en tant que phénom. Il en résulte que ttte connaissance rationnelle, spéculative se réduit aux seuls objets de l'expérience. néanmoins ns pvons ttrs penser ces mêmes objets comme existant en soi et même ns devs les penser ainsi puisque sans cela il s'en suivrait cette absurdité qu'il y a des phénom. c.à.d des apparences et cepdt rien qui apparaisse si maintenant on néglige de faire cette distinction des objets de l'expér. d'une part, des choses en soi de l'autre, distinction qui résulte immédiatement de la critique de la raison pure, alors le pcipe de causalité et p. conséquent le mécanisme de la nature vaudront nécessairement pr ttes choses en général. Je ne pourrai donc pl. dire sans tomber dans une contradiction manifeste que ma volonté est libre d'une part et qu'elle est d'autre part soumise à la nécessité de ma nature, ce

serait une contradiction pce qu'en parlant de la volonté de mon âme je n' attribuerai qu'un seul sens, le sens de chose en général, n'ayant pas fait la distinct. des phéno. et des choses en soi. Or cette distinction est l'oeuvre même de la raison pure. Grâce à cette critique et à cette critique seulement, je puis dire que la même volonté considérée ds le phénom. est nécessairement conforme à la loi physique et p. conséquent non libre, et d'autre part considérée c. appartenant à une chose en soi est ~~indépendante~~ conçue c. indépendante de cette loi et p. conséquent conçue c. libre. Or sans doute quand je me place à ce dern. pt de vue, au pt de vue de la chose en soi, je ne puis pas affirmer, connaître, ms je puis du moins concevoir càd en ce qui concerne la liberté affirmer qu'il n'y a pas contradiction à ce qu'elle existe, elle devient possible, au lieu qu'elle et impossible, elle impliquait contradict. ds la 1ère hypothèse. Alors supposons maintenant que la morale exige la liberté c. attribut de notre volonté; comme la critique de la raison pure a établi que cette liberté était possible, alors ns pouvons l'admettre et, c. dit Kant "la morale et la physique sont reconnues possibles en même temps" Si au contr. il avait été établi que la liberté est inconcevable en ce qu'elle contredit un principe ~~universellement~~ valable sans restriction, alors "la supposition de la morale „devrait nécessairement céder la place à celle de „la physique" car ns ne pouvons pas accepter

une contradiction. Or en disant autant ajoute Kant de l'idée de Dieu, de l'idée de l'âme considérée c. un être simple, de l'idée de l'immortalité " Ts ces concepts ne pvent être „admis, bien qu'exigés par l'usage pratique de „la raison, si ns n'enlevons d'ab. à la raison spé„culative ses prétentions aux aperçus transcenden„taux (car) ses prétent. de dépasser l'expér.) En effet la raison spéculative pr. obtenir ces concepts a besoin de principes qui par cela même qu'ils se rapportent uniquement à l'expér. possible, ~~les~~ qui transforment tjrs en phénomènes les ~~objets~~ choses supérieures à l'expér., auxq. ils s'appliquent " et par là rendent impossible „tte extension pratique de la raison pure. „Je devais donc abolir la science pr. faire „place à la foi " Le dogmatisme de la métaphys. c.à.d. la prétention d'avancer ds cette sc. sans critique de la raison pure est la vraie source de l'incrédulité morale

Résumons à son tour cette dern. partie. Kant indique les résultats généraux de sa critique, elle ns fera voir que la connaissance est conditionnée par essence, ce qui ns ferme le monde des choses en soi. Ms si ce monde ns est fermé c'est qu'il existe si ns conditionnons les objets de l'expér, c'est qu'il y a un inconditionné. Seulement cet inconditionné, ns ne pvons que concevoir son exist. ce. pas sous une cert. forme c. possible. Hors

s'il y a d'autre part des raisons pratiques ou morales pr. que cette réalité soit telle ou telle ns pourrons l'affirmer ainsi ou du moins le postuler. Au contraire, la méthode inverse, le "dogmatisme métaphysique" qui au lieu de conditionner les objets par rapport à la pensée règle la pensée sur les objets, cette méth. inverse, au lieu d'aboutir à deux ordres d'existence, d'un côté les phénom., de l'autre les choses en soi ne peut aboutir qu'à un seul ordre d'existence. Et dès lors si qque pcipe moral, qque principe d'action, c. la liberté, est en contradiction avec une loi tjrs vérifiée et même nécess. c. la loi de causalité c'est à la morale à céder. En résumé procéd. ds le dogmatisme métaphys. on aboutit à une contradict. & c'est la morale qui en fait les frais. Ainsi au fond Kant met au dessus de tte discuss. le pcipe de contradiction et c'est parce que en suivant la marche qu'il app. dogmatique, celle de l'ancie. métaphys., on aboutit à des contradict. qui ne peuvent être résolues que par le sacrifice des vérités morales c. la liberté; c'est pr. cette raison que ne voulant ni renoncer aux postulats moraux, ni accepter des contradict., Kant tient pr. seule possible, seule acceptable la méth. critique dt le ressort est de départager les existences, d'aboutir à 2 ordres d'existences, d'un côté les objets de l'expér., les phéno, de l'autre les choses en soi.

L'Introduction à la Critique de la Raison Pure –

Ds cette Introd. Kant pose en termes précis ce qu'il appelle le problème de la R. pure. Résumons les considérations par lesquelles il est amené à formuler la quest. fondamentale: Comment des jugements synthétiques à priori sont-ils possibles? Ttes nos connaissances, dit Kant, commencent par l'expérience. En effet par quoi la faculté de connaître serait-elle amenée à s'exercer sinon par les objets qui affectent nos sens. Ms si ttes nos connaiss. commencent avec l'expérience, ce n'est pas de l'expér. que ttes nos connaiss. procèdent car "il se peut que la connaiss. même qui ns vient de l'expérience soit un composé de ce que ns recevs ds les sensat. et de ce que produit d'elle-m. notre faculté de connaître." C'est donc, dit Kant, une question qui demande à être examinée de près que celle de savoir s'il y a une connaissance indépendante de l'expér. Appels à priori une connaiss. de ce genre, si elle existe, on appellera à posteriori les connaiss. qui ont leur source ds l'expérience. Ceci posé quels sont les caractères d'une connaiss. à priori. Marquons bien ici l'enchaînement des idées: Kant procède hypothétiquement son argumentat. pourrait se formuler ainsi: s'il y a des connaiss. à priori quels caract. doivent elles présenter. Il y a d'après Kant 2 caract. qui doivent distinguer sûrement "une connaiss. pure d'une conn. empirique" (Kant app. pure une connaiss. à priori qui ne contient rien d'empirique) En effet 1o l'expér. ns apprend bien qu'une chose est telle ou telle, ms elle ne ns apprend pas que cette chose ne puisse être autrement. Donc ttes proposit. nécessaire est un jugement à priori 2o les jugements d'expér. ne sont jamais essentiellement universels, univ. par essence, ils n'ont

que la généralité qui s'obtient par l'induct. généralité qui signifie seulement que jusqu'ici on n'y a pas trouvé d'exception. Au contr. un jugemt essentiellement universel est de telle nature qu'aucune except. ne paraisse possible, ne soit possible dit K., ne peut dériver de l'exper. Il faut donc distinguer entre l'universalité empirique et l'univers. stricte ou rigoureuse. La 1ère n'existe qu'en fait, la 2ème existe en droit. Donc la nécessité et l'universalité ~~absolue~~ sont les caract. certains d'une connaiss. a priori

Remarquons en passant que Kant considère la nécessité d'une part, et d'autre part ~~la~~ l'universalité stricte et rigoureuse, laq. n'est au fond qu'une autre ~~destinat.~~ forme de la nécessité qu'une espèce de necess. comme des caract. irréductibles, il ne tient aucun compte de l'opin. des empiristes, opin. qui devait être consolidé par l'évolutionn., opin. en vertu de laq. ces caract. pourraient être acquis. L'habit. selon l'opin. des empiristes du siècle dernier, l'hérédité selon l'opin. des évolut. de ce siècle-ci, peuvent faire que des connaiss. acquises par l'exper. en se consolidant en s'organisant arrivent à faire partie intégrante de l'intellig. et revêtent ce caract. de nécessité et de stricte universalité que Kant tient pr. primordial, pr. irréductible. Entre la connaiss. ~~inductive~~ que K. app. inductive et qui ne présenterait qu'une universalité relative et la connaiss. que Kant app. a priori et dt l'universalité serait rigoureuse il n'y aurait qu'une différ. de degré, à savoir le nbre et si l'on peut parler ainsi l'âge des expér. Mais ns le verrs ds tt le cours de la Critique c'est une des postulats de la critique kant. que de

ne ~~contenir~~ compte que du donné, que de l'ét. actuel des choses, ce n'est pas expliquer d'après la méth. de Kant que de ~~faire~~ raconter l'histoire l'explicat. évolut. est une explication historique l'évolut. nous fait assister à la genèse des concepts dits a priori. ~~Une explication~~ Une explicat. de ce genre ne comptesait pas aux yeux de Kant que par tr. générée de l'irréductibilité des 2 concepts de contingence et de nécessité, ne tenant compte que ds différ. de qualité entre ces 2 concepts il ne peut pas admettre qu'on passe par degrés insensibles, par des diffés. de quantité succes. de l'un à l'autre. Si donc parmi nos connaiss. il en est de nécess. et de strictement universelles on forcé de affirmer qu'elles sont a priori

Les caract. de la connaiss. a priori étant déterminés il est tr. facile de montrer, us dit Kant, qu'il y a ds les connaiss. humaines des jugements nécessaires et strictement universels càd p. conséq. des jugements purs a priori. En voulons un ex. pris ds les sc., il n'y a qu'à jeter les regards sur les proposit. math. En voulons un ex. tiré de l'usage commun de l'entendement, on pourra citer ce principe ~~tout~~ tt changement requiert une cause. On pourrait même aller pl. loin et sans recourir à des ex. affirmer a priori l'existence de principes purs a priori, car comment l'expér. elle-m. serait elle possible sans des principes de ce genre. Où l'expér. prendrait elle sa certitude si les règles suivant lesquelles elle procède étaient elles-m. empiriques et p. conséquent contingentes Il y a donc, il doit y avoir des jugements ou principes purs a priori; ajoutons qu'il doit y av. des ~~conce~~ idées pts

priori a priori. En effet prenez une idée expérimentale, l'idée d'un corps et retranchons de l'idée de corps tt ce qu'il y a d'empirique, couleur, dureté, pesanteur, il restera cependant l'espace qui ne peut être anéanti par la pensée. On peut donc dire que l'espace est donné a priori. Prenons d'autre part une idée quelconque, celle d'un objet corporel ou incorporel. Si on en retranche ttes les qualités que révèle l'expér., il reste cependant qq. chose dt on ne saurait faire abstract. par la pensée, qui s'impose nécessairement, ce qui fait que l'on pense cet objet c. une substance; le concept de subst. étant présenté c. nécess. et strictement universel est donc a priori. Ainsi nulle expér. ne paraît possible dès l'abord s'il n'y a pas des jugements a priori et des concepts a priori

Ainsi déjà toute science implique des jugements et des représentations a priori c.à.d. des jugements et représentations supérieurs et antérieurs à l'expér. Ms il y a une sc., semble-t-il, dt l'objet même est supér. à l'expér., c'est la métaphys. La métaphys. se joue en dehors du domaine de l'expér. sans qu'elle se soit jamais demandé jusqu'ici si les principes sur lesq. elle s'appuie sont valables en dehors du champ de l'expérience « On aurait dû agiter „depuis longtemps la quest. de savoir comment l'en„tendement peut av. des connaiss. a priori et „par conséquent aussi, quelle portée, quelle éten„due, quelle légitimité ces connaiss. peuvent av. „Rien n'eût été pl. naturel, dit Kant, si l'on „entend par naturel ce qui est raisonnable. Ms „si l'on entend par naturel ce qui se fait ordin„airement, rien n'est pl. naturel au contr. que „le long oubli de cette recherche. . . . . comme „fois franchies les barrières de l'expér. on est

„ bien sûr de n'être pl. désormais contredit
„ par elle " de sorte qu'au lieu de critiquer
ces connaiss. a priori on aime mieux en
faire un usage illimité et arbitraire en le lan-
çant ds les régions supér. à tte expér. sans
se laisser arrêter par rien sinon par la con-
tradict. [interne] ; chose qu'il est très facile
d'éviter, si l'on met qque habileté ds ses fic-
tions. Ds la passion d'étendre ses connaiss.,
„ la raison croit voir l'infini s'ouvrir devt elle.
„ La colombe légère, lorsqu'elle fend d'un vol
„ rapide et libre l'air dt elle sent la résistance
„ croit peut être qu'elle volerait mieux encore ds le
„ vide. C'est ainsi que Platon dédaignant le
„ monde sensible qui tient la raison ds des
„ bornes si étroites se hasarde par delà sur
„ les ailes des idées ds l'espace vide de l'en-
„ tendement pur. Il ne s'aperçoit pas qu'il n'a-
„ vance point malgré ses efforts, car il man-
„ que du pt d'appui nécess. qui le soutient et d'où
„ il puisse déplacer l'entendement. Telle est la
„ marche ordin. de la raison hum. qui spécule,
„ elle achève au pl. vite son édifice et ne s'avise
„ que longt. après de rechercher si le fondement
„ en est solide. "

Ainsi l'erreur de tte métaphys. a été
d'appliquer sans critique à des objets qui ne sont
pas du domaine de l'expér., Dieu, l'immor-
talité de l'âme etc... des règles de connaiss. a
priori dt l'usage ordin. et normal se trouve

de l'exp. Il faut soumettre à la critique the connaiss. a priori p. en déterminer la portée et l'usage légitime.

On peut maintenant énoncer ainsi la quest. the métaphys. scientif, disons-ns, doit rechercher comment une connaiss. a priori est possible. Ms il y a deux parts à faire ds la connaissance a priori et de ces deux parts il en est une qui intéresse pl. spécialemt, on pourrait dire exclusivt le philos. Kant va distinguer en effet entre le jugem. analyt. et le jug. synthétique. Ds tt jugement, dit Kant, le rapport du prédicat au sujet est possible de 2 manières. Ou bien ce prédicat B appartient au sujet A c.qq. ch. qui y est contenu, ou bien B est complètement étranger à A quoique lié à lui par le jugement par l'affirmat. Le jugemt est analytique dans le premier cas, synthétique dans le second. Le jugement pourrait s'appeler explicatif ds le 1er cas en ce sens que l'attribut ne fait que développer le sujet, et extensif ds le second cas parce que ds le jugement synth. l'attribut étend le sujet, ajoute qq. chose qu'on n'aurait pas pu dériver du sujet par décomposit. Ainsi ce jugement : Ts les corps sont étendus est analytique, au contr. cet autre jugement tous les corps sont pesants est synthétique. Or un jugement analytique ne peut pas se fonder sur l'expér. puisque pr. formuler un jugement analytique je n'ai pas besoin de sortir de l'idée que j'ai du sujet ni par conséquent de recourir au témoignage de l'expér.

Donc les jugements analyt. sont a priori, ils s'expliquent ts, dit Kant, par le principe de contradict. par la nécessité où je suis de ne pas me contredire moi-m. en affirmant du sujet le contraire de ce que le sujet contient. Donc ns pouvons laisser de côté les jugements et connaiss. a priori d'ordre analytique puisqu'ils s'expliquent par le principe de contradiction

Restent donc les jugements synthétiques. Comment est possible d'une man. génér. un jugement synth. est un jugement où l'attribut ajoute qq ch. au sujet. Les jugements d'expér., dit Kant, sont ts des jug. synth. de sorte primairement bon nbre de jugements synth. sont des jug d'expér. Et en effet lorsque l'idée de l'attribut n'est pas contenue ds l'idée du sujet, je ne puis pas en général affirmer l'attribut du sujet, je dois m'adresser à l'expér. et c'est l'expér. qui me fait assister en qque sorte à la synthèse. Je ne trouve pas ds mon idée de corps l'attribut pesanteur, ms si je reporte mes regards vers l'expér. j'y rencontre la pesanteur unie au caract. d'étendue qui est inhérent au corps et je puis ainsi étendre ma connaiss. porter ce jugement extensif « les corps sont pesants ». Ms s'il existait des jugements synth. a priori la synthèse ne pourrait nécessairement pl. s'expliquer de la même manière, Supposons un instant qu'il y eût des jugements synth. a priori, d'un côté ces jugements ne pourraient pas s'expliquer par la seule nécessité de ne point se contredire puisque, par hypoth. le sujet ne contient pas l'attribut, le jugem. étant supposé synth. et d'un

autre coté ces jugements étant supposés a priori ce ne serait pas non pl. l'expér. qui pourrait rendre compte de la synth. "Si je dois sortir du concept A pr. connaître un autre concept B c. lui étant uni, sur quoi m'appuierai-je puisque je ne peux pl. m'adresser à l'expér. sur cette proposit: Tt ce qui arrive a une cause. Ds le concept de qque ch. qui arrive n'est nullement impliquée l'idée d'une chose entièrement differ. de ce qui arrive et telle est cepdt la cause. Quelle est ici l'inconnue x sur laq. s'appuie l'entendement quand il croit découvrir hors du concept A un prédicat B qui lui est étranger et qu'il conçoit néanmoins c. lui appartenant nécessairement? La véritable question, le problème est donc de savoir comment des jugements synthet. a priori sont possibles" Ms, dira-t-on, ces jugmts synth. a priori existent ils la raison en fait elle véritabl^t usage. Kant affirme que ds ttes les sc. theoriques de la raison sont contenus des jugem. synth. a priori: 1° en mathem.: en effet d'un côté les proposit. mathem. étant necessaires sont a priori et d'autre part ces proposit. sont synth. car on ne peut pas considérer la vérité même la pl. simple c. cette proposit. d'arith. 7 + 5 = 12 sans reconn. qu'elle est synth. En effet ds l'idée du sujet 7 + 5 on trouvera seult, par analyse, l'idée de la réunion de ces 2 nbres en un seul, de sorte que qu. s'en tenir à un jugement simple analytique, il faudrait dire 7 + 5 = un seul nbre Ms lorsque je dis 7 + 5 font 12, je vais bcp pl. loin, je dis quel est ce nbre et ceci ne peut

se faire, c. le montrera K. ds l'Esth. transc. que si j'ai recours à une "intuition" ceci à une synth. d'un genre spécial. Ainsi les jugements ~~arithm.~~ en général sont synth. a priori, a pl. forte raison en est il ainsi des propos. géom. Cette prop: la ligne dr. est le pl. court chemin d'un pt à un autre, elle est a priori puisque nécessaire, elle est synthétique, car le concept de droit qui est celui d'une qualité ne renferme ~~de~~ rien de relatif à la quantité, de sorte que le concept "pl. court" est ajouté au sujet et ne peut se ~~tirer~~ dériver analytiquement de la ligne droite. Donc la plupart des propositions mathématiques sont synth.

a priori. La phys. d'après Kant contient également à titre de princ. des prop. synth. a priori. Kant en donne 2 ex.: 1° la quantité de matière reste invariable ds ts les changements physiques. 2° l'action est tjrs égale à la réact. Cette propos. st nécessaires et p. conséquent a priori et elles sont aussi synthét. parce qu'on ne pourrait pas faire sortir les attributs en quest. du sujet matière. Enf. la métaphysique n'est pas enc. une sc., mais c'est du moins une recherche et l'on peut dire que quant à son but la métaphys. ne comporte que des jugements synth. a priori puisqu'elle consiste essentiellement à dépasser l'expér. et à étendre la connaiss. a priori. Ex: cette proposit., le monde doit av. un premier princ.

Ns voici donc, dit Kant, en présence d'un problème unique qui est le probl.

de la R. Pure : Comment des jugements synth. a priori sont-ils possibles. Voilà le probl. H. Hume est le seul, d'après K., qui l'ait soupçonné Ms il n'a pas tenu compte des math. et n'a ~~[illegible]~~ envisagé que la physique et le pcpe, qui est celui de causalité, n'est pas aussi évidemment a priori, il n'a vu ds ce pcpe de causalité qu'une liaison empirique, une donnée de l'expér. devenue habit. de l'esprit, d'où il a conclu à l'impossib. pr. notre esprit de dépasser l'expér. Ds ce l. H. Hume a esquissé une critique de la Raison en soumettant à un examen approfondi le pcpe de causalité qui est la loi de notre expér. en recherchant l'origine de ce principe; ayant cru trouver l'orig. de ce pcpe ds l'expér. c'est à l'expér. qu'il a limité notre connaiss. Ainsi il a procédé selon la méth critique, il s'est trompé parce que en ramenant la causalité à la success. habituelle, il n'expliquait pas la causalité; il la niait simplemt. Les fondemts même de la connaiss. de la nature étaient ruinés par lui et c'est au scepticisme qu'on aboutissait. Si Hume av. saisi le probl. ds toute sa généralité; s'il en av. vu toute la portée il ne se serait pas borné à l'examen du pcpe de causalité; il aurait tenu compte des math. où le caract. a priori des pcpes est tr. évident et alors au lieu de nier les a priori purement et simplemt. il

aurait cherché comment la connaiss. a priori est possible, ce qui l'aurait amené à poser précis. le probl. général de la K. pure

Telle est cette introduct. Sans entrer ds la critique des idées de K. indiquons les pts sur lesq. pourraient porter les obj. c.à.d. les postulats. On pourrait dégager les propos. fondament. suivantes 1° Le caract. de nécessité ~~que l'on a dit~~ trouvé à un jugt ou à un concept est un caract. irréductible, de telle sorte qu'une connaiss. qui porte la marque de la nécessité est une connaiss. a priori 2° Les sc. math. et phys. présentent une certitude absolue et cette certitude demande à être fondée 3° Elle est fondée sur cert. pcipes nécessaires et p. conséquent a priori. De ces pcipes les pl. import. sont les pcipes synth., il y a des pcipes synth. absolument nécessaires. Or sur ces 3 pts la discussion est possible 1° A la 1ère thèse s'opposera celle des empiristes et surt. des évolutionnistes 2° Au second postulat on pourra opposer l'idée que les sc. ne donnent jamais que des approximations, que leur certitude n'est pas absolue, qu'elle n'est qu'une tr. haute probabilité, la certitude n'étant qu'une limite au sens math. du mot dt la sc. peut approcher indéfiniment, qu'elle n'atteint jam. 3° Enf. ds les cas où la probabilité est si haute qu'elle équivaut à la certit, en arith. p. ex, on peut soutenir que les propos. sont anal. et non pas synth. Si en géom. les propos. ne

sont pas purement anal., c'est au fond qu'on a recours à l'exp., expér. gr. générale, g. abstraite et c'est justement parce que l'expér. joue un rôle ici que les proposit. n'ont plus une nécessité aussi rigoureuse, c. en témoigne l'exist. de plus. géométries qui partent de l'hypoth. d'espaces différent. — Au fond Kant écarte, semble-t-il, l'hypoth. d'un empirisme radical et complet, qui irait jusqu'au bout de son prps en supposant d'une part que la certitude ne diffère pas par son essence d'une probabilité infime et d'autre part que l'expér. étant infinie, indéfinie, s'étendant sur des génér. et sans arrêt peut produire l'équivalent d'une transformat. de l'intelligence.

L'Esthét-que transcendantale —

Kant app. transcendentale un cert. ordre de recherches, une cert. espèce de science, c'est la sc. de la possibilité et du fondement de la conception ou intuition a priori : il ne faut donc pas confondre transcendental et transcendant. L'emploi transcendant d'une connaissance consiste à l'étendre au delà de l'exp. possible. Or l'objet de la Critique de la Raison pure est précisément de montrer l'impossibilité de la connaiss. transcendante et cela par un examen transcendental des principes de la connaissance c.à.d. par la démonstration du caractère a priori de ces principes et par la recherche des conditions auxq. cette origine a priori est possible, conditions qui sont précisément que

transcendental = av. l'expér.
transcendant = au-delà

Kant dit "c'est transcendantal [illegible] ... et [illegible]"

l'usage transcendant des princ. ou de notre conn. en général est impossible. La critique de la R. pure est donc essentiellement transcendentale. Voilà le sens du mot transcendental. Quant à l'esthétique, c'est la sc. de la sensibilité. Toute connaissance, d'après Kant, commence par ce qu'il app. la sensibilité, elle procède de la sensibilité, puis de l'entendement. La sensibilité est ce qui ns fournit des objets immédiatement, au moyen d'intuitions, l'intuition (Anschauung) étant une connaissance directe et immédiate. Ainsi ce que Kant app. la sensibilité (Sinnlichkeit) c'est ce que ns appelerions la faculté de percevoir, ms dégagée de tt ce qui vient de l'intellig. proprement dite. L'esth. transcendentale est donc la science de la sensibilité au pt de vue transcendental c.à.d. au pt de vue de ce qu'il peut y avoir en elle d'a priori.

A ce pt de vue il faut distinguer tout de suite entre la forme et la matière. La matière de la sensibilité est ce qui ns est donné de multiple, de divers sans coordination aucune, c'est la sensation brute. La forme est ce par quoi cette matière est coordonnée, se coordonne. La sensib. n'est pas, d'après Kant, pure réceptivité, pure passivité; elle doit av. sa forme, sa forme pure c.à.d. une cert. tendance originelle, une cert. activité d'un cert. genre. A la fin de l'esth. transc. K. oppose netto sa concept. de la sensib. à celle de Leibn. et de son disc. Wolf. Leibn. et ts les prédécess. modernes de Kant n'av. vu ds la sensib. qu'un amoindrissement de l'intell., une intell. confuse, la sensib. différant de l'entend. par le degré de

clarté seulement. Une des idées essent. de l'esth. transcend. est de faire de la sensib. une faculté originale profondément distincte de l'entendement, autonome ds une cert. mesure en ce qu'elle a sa forme et ses lois propres. Quand l'entendement s'exerce sur des objets, c'est la sensib. qui les lui livre et cette sensib. les a déjà organisés à sa manière, pliés à sa forme. C'est sous cette forme que l'entendem. doit les accepter

La forme étant ainsi distinguée de la matière, le but de l'esth. transcend. est de déterminer les formes pures a priori de la sensib. c.à.d ce que la sensibilité implique d'éléments purement a priori c.à.d indépendants de toute expérience. Quelle méth. suivre pr. déterminer les formes purement a priori ? Il suffira d'éliminer des objets perçus 1° tt ce qui est empirique, vient de l'expér., 2° tt ce qui vient de l'entendement. Ces 2 séries d'éliminat. convergentes dégageront la forme pure a priori. Soit par ex un corps, je commencerai par rejeter de l'idée de ce corps tt ce qui vient de l'entendement divisibilité, force, substance etc.., tt ce dont je ne puis en affirmer que par un jugement; j'éliminerai ensuite ce qui est dû à l'expér. pure, dureté, impénétrabilité qui sont des sensat, il restera alors l'étendue, la figure. Voilà qui sera intuition pure, intuition d'un côté, mais d'autre part intuition non empirique

Cette méthode étant posée, en voici les ré_

sultats: il y a deux formes pures a priori de la sensibilité: l'espace et le temps. Kant réunit l'espace et le temps, les met tous deux sur le même plan, bien que l'une de ces 2 formes soit pl. générale que l'autre. La sensib. en effet comprend d'un côté le sens externe et de l'autre le sens interne. Par le sens externe ns ns représentons les objets extériés ds l'espace. Par le sens interne ns ns représentons nos ét. intér. extériés ds le temps. Mais comme les représentat. des choses extér. ne sont connues de nous qu'en devenant des états internes le temps se trouve être ainsi soit médiatemt soit immédiatemt la condition de ttes nos représentations. Il y a donc différ. de généralité entre ces deux formes, ms non pas différ. de nature. C'est pourq. la critique que K. institue de ces 2 formes est identique ou à peu près. Et bien que K. parle séparément du temps et séparemt de l'espace ns réunirons ces deux critiques en une seule exposit.

Cet examen de l'espace et du temps comprend 2 parties que K. app. l'une exposit. métaphysique, l'autre exposit. transcendentale. L'expos. metaph. n'est pas autre chose que la détermin. directe de l'espace et du temps, détermin. directe en ce qu'elle procède par l'analyse de ces formes elles. m. Ce qu'il app. exposit. transcendentale c'est la détermin. indirecte de ces mêmes caract. càd une espèce de démonstrat. par l'absurde, une démonstr. qui

établit que si l'on se place en dehors de la théorie kantienne il y a des faits inexplicables, tandis que ces faits s'expliquent immédiatement ds l'hypoth. de Kant

I° – Kant va établir successivement 2 pts a) l'espace et le temps sont donnés a priori b) ce sont des intuit. et non pas des concepts: en d. t. il faut les rapporter à la sensib. et non à l'entendement.

a) – le temps et l'espace sont a priori: 1° l'espace ne peut être dérivé de la sensat. extér. car "pr. que cert. sensat. soient rapportées à "qq. chose d'extér. à moi et même pr. que je "puisse me représenter des termes extér. les "uns aux autres, il faut que la représentat. "de l'espace soit déjà posée". De même le temps ne peut m'être donné par une expér. de la simultanéité ou de la succession car simultanéité et succession ne pvent s'observer qu'ds le temps: il faut donc que le temps soit donné d'ab. — 2° la représentat. de l'espace est a priori puisqu'elle est nécessaire. En effet on peut très bien imaginer qu'il n'y ait plus aucun objet ds l'espace, ms on ne peut pas penser qu'il n'y ait pl. d'espace. De même pr. le temps, on peut faire abstraction de ts les phéno. qui se développent ds le temps, on ne peut faire abstract. du temps; l'espace et le temps étant des représentations nécess. sont a priori

b) Il faut montrer maint. que l'espace et

le temps sont bien des intuit. et non pas des concepts cad qu'ils doiv. être rapportés à la sensib. et non pas à l'entendement. Qu'est ce qu'un concept (discursif) C'est une idée générale et q. conseq. c. dit Kant un prédicat au genre. Or l'espace et le temps ne sont pas des prédicats, ms des sujets. En effet un concept est contenu sous forme d'attribut ds une multitude indéfinie de représentat. possibles ds le concept lui-m. ne contient pas une infinité de representat. ou si il les contient, c'est sous lui, ce n'est pas en lui. Or l'espace et le temps contiennent actuellement une multitude indéfinie de parties homogènes et ces parties sont bien en ~~lui~~ eux. Ds le concept entre une diversité qualitative, ~~le concept abstrait~~ au contr. l'espace exclut cette diversité qualitative et comprend des termes homogènes. L'espace et le temps ne sont pas des rapports, ms des choses. L'entendement donne des rapports, ms l'espace et le temps étant des choses, ces choses doiv. être rapportés à la sensib. D'autre part ils sont a priori on peut conclure qu'il y a ds la sensib. des intuit. a priori des formes pures a priori et que l'espace et le temps sont bien ces 2 formes

II - Il y a des faits absolumt inexplicables si le ~~temps~~ espace et le temps ne sont pas des intuit. a priori : 1° la géométrie est une sc. qui procède synthétiqu et aussi a priori. Elle procède synthétiquo ns l'avs montré ds l'Introduction et d'autre part ses proposit. sont necess, ont une cer-

titude apodictique, ce qui implique qu'elles sont a priori et comment la géom. serait elle possible, pourrait elle établir des proposit. nécessaires si l'espace dt elle étudie les déterminat. n'ét. pas donné a priori. 2° il y a des proposit. nécess. relatives au temps et a l'espace, p. ex. celle ci: l'espace a 3 dimensions, ou enc. cette autre: le temps n'a qu'une dimension et ces proposit. nécess. ne se peuvent expliquer que ds l'hypothèse d'un espace et d'un temps donné a priori, car tt ce qui provient de l'expér. est, d'après Kant, contingent

Conséquences de cette double démonstration. Si l'espace et le temps sont des formes de notre sensibilité cad des condit. nécess. sous lesq. ns percevs les choses, si ce sont des cadres où les sensat. viennent s'insérer, des formes auxq. se plient pr. s'organiser, pr. s'unifier la diversité, la pluralité de la matière fournie à l'intuit, alors l'espace et le temps sont en ns et non pas ds la réalité considérée en elle-m. non pas ds la chose en soi " ce sont des conditions de notre sensibilité et non pas de la "possibilité des choses " De là une double conséquence: ns pvons affirmer de l'espace et du temps 1° qu'ils ont une idéalité transcendentale 2° qu'ils ont une réalité empirique.

1° L'idéalité transcendentale de l'espace et du temps est démontrée en d. t. ns ne pvons pas faire un usage transcendant de l'espace et du temps, ns ne pvons pas mettre les choses en soi ds l'espace ni ds le temps. Les choses

en soi ne sont pas pl. étendues ds l'espace pr. elles ne sont successives ou simultanées ds le temps, en ce sens l'espace et le temps sont de pures représentations, n'ont qu'une idéalité transcendantale. Kant insiste sur ce pt. L'idéalité de l'espace et du temps résulte d'après lui du double examen auquel il vient de se livrer. Ms on peut ajouter que si on attribuait à l'espace et au temps une réalité absolue on aboutirait à de véritables absurdités. On admettrait deux non-êtres (Undinge) éternels et infinis qui n'existeraient que pr. comprendre en eux ce qui existe réellement. En effet l'espace et le temps ne peuvent pas être des subst. ni qq. ch. d'inhérent aux subst., attrib. de subst. Ce seraient donc de véritables non êtres et qui cepdt contiendraient tt le reste et subsisteraient alors même que tt le reste serait anéanti. C'est pr. avoir considéré l'espace et le temps c. des réalités en soi que les idéalistes aboutissant ainsi à des absurdités manifestes ont nié purement et simplement l'existence des corps " et c'est pourq. on ne peut guère blâmer l'excellent Berkeley d'av. réduit les corps à de pures apparences " _ Ce n'est pas tt: si le t. et l'esp. appartenaient aux choses en soi nous ne pourrions pl. rien affirmer avec une certitude apodictique du temps et de l'espace car les math. ns fournissent relativ. à l'espace des proposit. nécessaires. Ms comment pourrions ns savoir que ces proposit. nécess. s'ap-

pliquent à des choses en soi, à des choses réelles de l'organisat. dsq. ns ne serions pr. rien. Si l'espace et le temps ne sont p. en ns et p. ns et si c'est ns qui objectivons les choses, organisons les objets ds les choses et ds le temps, alors nos mathém. construits a priori par ns ds notre espace s'appliquent nécessairement aux objets, les objets étant ds une cert. mesure notre œuvre puisque c'est ns qui les faisons étendus et successifs. Ms si les choses réelles sont indépendamment de notre esprit ds l'espace et ds le temps, rien ne me garantit que les proposit. que j'aurai démontrées a priori en géom. p. ex. s'appliqueront aux choses.

2° la réalité empirique - L'espace et le temps ont une réal. empir. Kant entend par là que ns pvons et devons affirmer la réalité de l'espace et du temps au pt de vue de notre expér. car les objets une fois placés ds l'espace, p. ex, n'ont pl. une valeur relative s. le son, la lumière etc... ils prennent une valeur objective, ils deviennent objet d'expér. pr. ts les h. Ly d. l. l'espace et le temps ne sont pas des formes de la connaiss. individuelle, ms de la connaiss. humaine en général. Grâce à l'espace et au temps qui sont pr. ts les h. le même espace et le même temps, les sensat. qui sont par elles-m. purement personnelles, purement subjectives sont projetées au dehors, objectivées

Suite de Kant page 416 -

# La Philosophie grecque avant Socrate

—

Trois écoles se sont développées à peu près simultanément ds les pers temps de la philo. gr. : l'école d'Ionie, l'école d'Elée, l'école pythagoricienne.

L'École d'Ionie — Thalès de Milet est le fondateur de cette école et en un cert. sens le créateur de la philosophie grecque. Thalès né vers 640 av. J. C. Il enseignait que l'eau est le principe des choses et les choses sont sorties de l'eau. Il ajoutait toutes choses sont pleines de dieu πάντα πλήρη θεῶν. D'où l'on peut conclure que la doctr. de Thalès av. un sens mythique plutôt que scientif. et que l'eau princ. des choses et. une espèce de divinité.

Son successeur Anaximandre de Milet né vers 611 substitue à l'eau un principe qu'il app. l'indéfini τὸ ἄπειρον —

Anaximène donne un nom pl. précis à ce principe indéfini. Ce serait l'air.

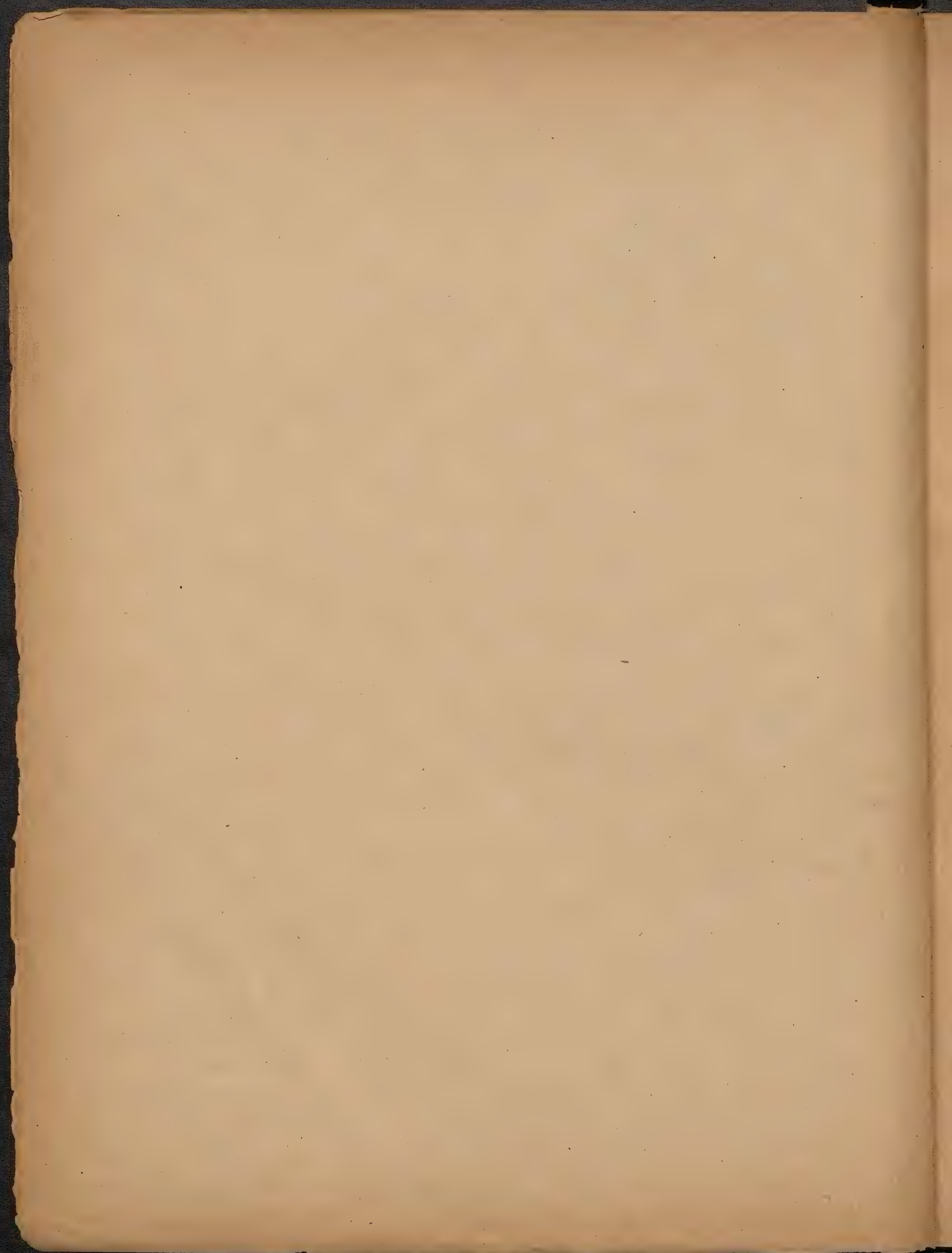
Le penseur par excell. de cette école fut Heraclite né à Ephèse vers 500 av. J. C. En raison de la profondeur de ses idées il a pu être rapproché de cert. d'entre des philo. modernes, en particulier de Hegel. Les anc. l'av. surnommé l'obscur ὁ σκοτεινός.

L'idée fondamentale de sa doctrine est que l'exis-

de ttes choses est le devenir et que l'existence ne fait qu'un avec le changement. Déjà ses prédécess. av. montré la continuelle transformat. de l'eau, de l'air ou de tt autre princ. en mille et mille choses. M. Héraclite eut l'idée d'attacher moins d'import. au princ. matériel lui-m. qu'à la transformat. de ce princ. L'essence des choses n'est pas tant l'élément matériel qui change que le changement lui-m. Cet écoulement universel des choses, Héraclite l'affirmait ds des formules qui ns sont restées: πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει ou encore tout se change en tout c. l'or se change en marchandises. Cert. de ces formules ont été rapprochées de form. de Hegel en ce qu'elles font allusion non pl. seult. au changement radical, mais à la contradiction inhérente aux choses. Les contraires s'unissent d'après Héraclite: le même chemin monte et descend. Le changem. la multiplicité est donc part. et la transformat. s'opère ds les choses au moment même où on en parle.

Que trouverait-on au fond de ce changem. universel? un princ. qu'Héraclite appelait πῦρ ἀείζωον; ce feu divin se transforme sans cesse sous l'infl. de 2 princ. qu'Héraclite app. la guerre et l'harmonie πόλεμος καὶ ἁρμονία. Les choses sortent donc du feu, ms les choses y rentrent aussi. L'univers a des périodes. Après un embrasement universel tt recommencera ds le même ordre et de la même manière.

La doctrine ionienne est selon le pt de vue où l'on se place un réalisme, un dynamisme ou même un matérialisme. On l'appellera matérialisme en tant qu'elle ne distingue pas explicito l'esprit de la matière. On l'appellera réalisme en tant qu'elle se place au pt de vue des choses et non pas de l'esprit et qu'elle ne se pose pas le probl. de la réalité des choses extér. Ms elle est surt. un dynamisme car on app. ainsi tte doctrine philo qui admet la possib. d'une transformat. radicale



de qq chose. L'idée des hommes est que les choses s'expliquent par les transformations successives d'un principe.

2. Ecole d'Elée. Le fondateur de cette école est Xénophane né à Colophon vers 569. C'est son disciple Parménide d'Elée qui donne à la doctrine une forme précise. Parménide né à Elée vers 510 enseignait que la seule chose réelle est la pensée. Penser et être, disait-il, sont la même chose. τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν τε ἐστι καὶ εἶναι. Il ajoutait que l'objet de la pensée ne fait qu'un avec la pensée. D'où il concluait que les vrais attributs de l'être sont ceux de la pensée et puisque l'essence de notre pensée est de ne pas se contredire il ne peut pas y avoir de contradict. ds le réel. Une chose est ou n'est pas, voilà le princ. de la doctrine. Du princ. de la contradict. ainsi formulée Parménide déduisait l'impossib. du changem., du mvt car le changem. serait l'état d'une chose qui est et n'est pas, qui est une chose et en est une autre. Par des raisons analogues Parménide démontrait l'impossib. de la multiplicité. L'univers est donc un et immobile. Le monde des sens est donc le monde de l'illusion. Zénon d'Elée né vers 485 av. J. C. donna une démonstration en qq sorte popul. de la doctrine en prouvant l'impossibil. du mvt ds l'espace. Ses arguments célèbres sont au nombre de 4 : l'Achille, la flèche, la dichotomie et le Stade. Achille aux pieds légers poursuit une tortue. Comment l'atteindra-t-il ? Quand il sera arrivé au pt où est la tortue ! Elle l'aura quitté ; et c. ce raisonnement est tjrs poss. qu'il faut tjrs du temps à Achille pr. arriver au pt que la tortue a quitté et que la tortue aura tjrs marché ds l'interval., jamais Achille ne l'atteindra. Soit une flèche lancée ds l'espace. Si on la considère à un moment qconque de son mvt elle est immobile puisqu'il lui faut au moins 2 instants pr. passer d'un pt. à un autre. Donc elle est immobile

pdt tout son mot. De ces divers arguments Zénon concluait au caract. illusoire du monde sensible, car s'il n'est pas contradict. il n'est pas, puisque l'être étant pensé doit être conforme aux lois de la pensée

La doctrine de l'école d'Elée s'appellera idealisme ou encore mécanisme. Elle est idealiste en ce qu'elle ramène l'être à la pensée, mécaniste en ce qu'elle nie la transformation des choses les unes ds les autres.

Le Pythagorisme - La philosophie pythagoricienne app. qq fois la philo italique, parce qu'elle a fleuri ds la Gde Grèce est une des premières en date et fut la pl. durable des doctrines anciennes. Il y eut des pythagoriciens ds tte l'antiquité. Chez Pythagore ne vers 582 à ~~Samos~~ et fonda une école à Crotone ds la Grande-Grèce et Philolaüs le pl. pythagoricien de l'école. Les pythagoriciens sont des mathematiciens pu admirateurs passionnés des math. et des vérités qu'ils y av. trouvés prétendirent ramener tte realité au nombre. Le nombre serait la subst. même des choses. Representant alors arbitrairmt chaque objet materiel ou spirituel par ds nombres ils composaient ces nombres entre eux et prétendaient tirer de ces opérations arithm. des conclusions relatives aux choses mêmes. S'ils exercèrent une infl. sur la plupart des écoles anciennes ils restèrent cepdt par le caract. special de leur doctrine en dehors de l'évolution de la philo. grecque

Empedocle, Anaxagore et Democrite -

Entre les 2 doctr. adverses dt l'une affirme que tte realité est changem. ou mvt et dt l'autre nie la possib. même du —— et du —— viennent se placer les doctr. intermediaires qui sont ç un compromis

entre les 2 opinions extrêmes, celles d'Empédocle, d'Anaxagore et des Atomistes

Empédocle né à Agrigente vers l'an 500 explique ttes choses par la combinaison de 4 éléments qu'il app. l'eau, l'air, la terre et le feu. Ces 4 éléments sont sortis d'un principe primordial qu'Empédocle app. le σφαῖρος. Ils se combinent et se séparent sous l'influence de 2 forces antagonistes la discorde νεῖκος et l'amitié φιλία.

Anaxagore né à Clazomène vers 500 explique les choses par un nombre indéfini de germes dt chacun possède ttes les qualités possibles et qui se réunissant sous l'influence d'une force intelligente, le νοῦς, la pensée forme des objets aux qualités variables. C'est ds la philo d'Anaxagore que ns trouvons, pr la 1re fois l'idée d'une pensée non plus créatrice, mais organisatrice de l'univers

L'atomisme imaginé par Leucippe est réellement la doctrine de Démocrite qui, par la forme qu'il lui donna, en fit l'expression la pl. parfaite du mécanisme matérialiste. Démocrite né à Abdère vers 460 prétend reconstituer ttes choses, matière et pensée, avec deux éléments les atomes d'une part, le vide de l'autre. Le vide est l'espace indéfini. les atomes sont des particules tr. petites, indivisibles, qui n'ont ni saveur, ni couleur ni aucune des qualités qui frappent nos sens. Ils se distinguent les uns des autres par des propriétés purement géométriques: la forme, σχῆμα, la disposition τάξις, l'orientation θέσις. Les lettres A et N diffèrent par la forme, les syllabes AN et NA par la disposition, les lettres N et Z par l'orientation. Ces atomes sont animés de toute éternité d'un mvt de translation qui fait qu'ils se heurtent les uns les autres, s'agglomèrent et se séparent. Avec ces atomes et le vide qui leur permet de se mouvoir

Démocrite expliquera ttes les differ. des choses et ttes leurs changements. Le 1er des philo. il affirma que les qualités sensibles des choses corps n'ont de réalité que dans nos sensations. νομῳ γλυκυ καὶ νομῳ πικρον Les choses vues en dehors de nos sensations ne sont qu'atomes sans qualités, ms tps mobiles C'est la diversité de formes, de disposit. et d'orientat. des atomes qui crée qu'en ns les differ. de qualité des choses Ce sont les mvts des atomes qui font que ces qualités ns paraissent changer. Démocrite emprunte donc aux Eléates l'idée que l'Etre est immuable, il essaie cepdt d'expliquer ce changement C'est le vide érigé en chose qui lui fournit l'explication

## Les sophistes.

Aux phys-ciens succédèrent les sophistes qui, laissant de coté le problème de l'origine des choses et de leur nature tournèrent leur activité du côté de la pratique càd de l'éloquence et de la morale. Bien parler et bien agir, voilà l'idéal de la vie pr les Anciens Les sophi. changèrent donc l'orientat. de la philo gr. et c'est peut être à eux plutot qu'à Socr. lui-m. qu'il faudrait appliquer le mot de Cicéron Ils firent descendre la philo. du ciel sur la terre

Comment expliquer ce changement ? Il ne semble pas que les discuss. entre ioniens, éléat. etc... aient abouti de lui-m un doute ti. puiss. chez qq uns de pvoir résoudre les gr. probl. physiques de pl. les changements intér. survenus à Athènes, la forme démocrat. du gvernem. attrib. firent que l'éloq. prit une import. pl. considér. tb l'h. éloquent pr. les Anc. est en m. temps l'h. de bien, l'éloq. se rattache à la morale, pr convaincre

il faut avoir des convictions Il est donc naturel, si l'on abandonnait les probl. physiques qu'on se tournât de préfér. vers les probl. moraux et pratiques. Elle fut l'œuvre de la sophistique

Les 1ers soph. en effet Gorgias, Protagoras, Prodicus ... furent des hommes supérieurs Il ne faut pas les confondre avec la générat. suivante, celle d'Euthydème, et de Dionysodore qui valut aux sophistes leur mauvaise réputation, la réputat. qu'ils ont conservée, de g. sans convictions égal. prêts à défendre les 2 thèses contraires

Protagoras d'Abdère se faisait fort d'enseigner la vertu Il soutint cette thèse que la vertu est objet de science A cette doctrine positive il en joignait une autre négative, il affirmait que l'homme est la mesure de toutes choses πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος Il entendait par là que la vérité est relative à notre esprit, que la vérité est pr chacun ce qu'elle lui paraît être. C'est ds une cert. mesure au moins la doctr. de la relativité de la connaissance.

Gorgias de Léontium paraît avoir tourné son attention vers la rhétorique comme Protagoras vers la morale Il passait pr. l'inventeur des τόποι, lieux communs. Lui aussi il eut sa doctrine négative qui se résument en 3 thèses 1° L'être n'est pas 2° S'il était il ne pourrait être connu 3° S'il est connu il ne pourrait être exprimé C'est une interprétat. nihiliste de la doctr. éléatique

Les dern. sophistes laissant de côté les quest. morales e. les quest. physiques s'occupèrent uniqu. de l'art de persuader et e. l'art de persuader n'est après tout que la connaissance approfondie et l'habileté ds l'analyse des choses qu'on veut persuader, ils

purent détacher l'art de persuader et l'étudier en lui-m. qu'à la conduit de le faire dégénérer. Ils sont les inventeurs de ces habiletés et de ces subtilités dt Aristote ns parle ds un de ses traités. Le sophiste se charge de tt démontrer, surt. le faux, parce que c'est le pl. difficile

Socrate - 460 - 399

Les sophistes avaient renouvelé l'objet de la philo, ms s'ils firent des choses de la vie pratique et m. de la vie inter. l'objet de la sc. ils n'indiquerent aucune méthode, ils cherchèrent au hasard et comme ils s'occupèrent surt. à persuader, ils s'attachèrent pl. aux procédés d'exposit. qu'à ceux de recherche et de découverte. C'est pourq. la sophistique devait dégénérer. Socrate apporta une méthode

Né à Athènes 460 - ne quitta cette ville que pr. prendre part à des expédit. militaires - Bravoure remarquable : sauva la vie à Alcibiade et Xenophon. Grand courage civique dt il fit preuve en bravant sot. la colère du peuple et pl. tard celle des 30 tyrans - Qq temps sculpteur, c. son père - ms l'oracle de Delphes ayant déclaré à un de ses amis que Socr. est le pl. sage des h. il comprit sa vérit. mission qui ét. d'enseigner aux h. la pratique du libre examen τὸ ἐξετάζειν. Pdt tte sa vie et jusqu'à ses dern. moments S. crut à un démon intér. τὸ δαιμόνιον dt il entendait la voix ttes les fois qu'il allait accomplir qq action dt il eût eu à se repentir pl. tard.

Les physiciens, ses prédécess., écrivaient des traités περὶ φύσεως, les sophistes enseignaient - S. n'écrivit ni

n'enseigna, il n'eut pas d'école, pas de doctrine à propos parler ms on le voyait ds les rues, les places publ., l'entrée des boutiques interrogeant le venu, l'amenant par des quest. habiles forcés à reconn. qu'il ne savait rien de ce qu'il av. cru jusque là savoir, puis par de nvelles quest. il l'amenait à reconstruire lui-m. ms sur de nveaux et vert. purne. la connaiss. incertaine à laq. il av. fallu d'ab. renoncer. Il déclarait d'aill. que lui-m. ne savait rien, seul, ajoutait-il, il savait qu'il ne — — Sa parole éloquente, séduisante même lui attira des disciples et qq. uns. Xenoph. et Platon sont devenus célèbres, et d'autres sont connus surt. par les dialogues de Platon. Ts s'attachaient à lui devenaient ses amis dévoués. En revanche il eut des ennemis implacables parmi ceux qui le connaissaient mal. Aussi ne faut-il pas s'étonner qu'à 70 ans il ait été mis en accusat. après avoir été longt. raillé. Accusé d'av. voulu introduire des dieux nveaux et corrompre la jeunesse, il aurait pu aisément éviter une condamnat. sans ses paroles dédaigneuses et hautaines. Condamné il aurait pu s'enfuir ; ~~condamné~~ il aima mieux boire la ciguë et donner un gr. ex. de soumission aux lois (399) La véritable ~~cause de~~ explicat. de sa condamnat. se trouve ds l'ét. intér. d'Ath. à cette époque. Ts ét. frappés de l'affaiblissement des vertus civiques, on en chercha la cause de ces habitudes et analyse que les soph. av. fait contracter à la jeunesse et c'est probabl. c. sophiste que S. fut condamné, bien qu'il ait été sa vie combattu les sophistes.

Socrate n'a rien écrit sa philosophie ns est connue par les traités de Xénophon et les dialogues de Platon. Xénoph. parle de Socr. en histor. et Platon en philo. Le 1er s'est pl attaché à la lettre, le sec. à la doctr. De là une tr. gr. differ. en appar. entre le Socr. de Pl. et celui de Xenoph. Le Socr. de Plat. vit ds le monde des idées. La theorie des idees que — prête à Socr. est une métaphysique et le langage de Socr. ds les dialogues de Platon est non moins élevé que la doctr, abondant en images gracieuses et poetiques. Au contr. le Socr. de Xen. est un esprit pratique positif, ses images sont familières, parfois tri-viales Il repudie les probl. posés par les anciens physiciens, il veut que l'h. s'occupe uniquement de la vie de chaque jour. Certes Plat. a idealisé Socr, ms Xen. l'a rabaissé. Ce que est cert. c'est que la theorie ds idees est de Pl ms ce que est cert. aussi c'est qu'il y av. ds la doctr. de Socr. des idees assez gener. et des vues assez élevées pr. admettre. Pl. a la theo des idees pr sinon Plat. ne l'aurait pas attri-bué à Socrate C'est cette part. élevée de la philo de Socr. que Xenoph. a laissé ds l'ombre.

Objet de la philosophie de Socr. — Socr. part de cette idee que la sc. telle que l'entendaient les physic. est à la f. impossible, inutile et sacrilège — Impos: les discuss. entre physic. l'ont assez montré — Inutile car lorsqu'on aura discuté sur la cause des phenom. et meme quand on l'aura trouvée on ne saura pas davantage produire les vents, la pluie etc.... — Impie, sacrilège

parce qu'il faut distinguer d'après Socr. 2 espèces de choses, les ch. divines τὰ θεῖα et les ch. humaines τὰ ἀνθρώπεια. Il appartient aux dieux de s'occup. des ch. divines c.à.d. des ch. qu'ils ont faits, de la nature; les ch. hum. suffisent à l'h. Qu'entend-il par τὰ ἀνθρώπεια? Ce sont les celles qui concernent la vie morale et sociale de l'h. Socr. peut pr. devise la maxime inscrite au fronton du temple de Delphes Γνῶθι σεαυτόν, ms il la prenait ds un sens tout particulier. Connais toi toi-même, cela signifiait pr. lui: raisonne sur ce que tu peux et dois faire, mesure tes forces avant de rien entreprendre; n'agis pas par routine ou par instinct, mais par principes. Si tu es artisan, rends toi compte des procédés de ton métier, si tu veux être homme politique, demande toi jusqu'à quel point tu es capable de gouverner tes concitoy. et surt. de te gouverner toi-m. La maxime ne signifie donc pas, c. on le croit sot: analyse toi toi-même, c.à.d. la sc. pure théorique, la pure analyse. Socrate la rejette c. n'intéressant pas l'h. qui doit connaître pr. agir. Néanmoins une cert. analyse ψ est nécess. à qui veut se rendre compte de ce qu'il fait, mesurer ses forces. C'est de cette mesure et celle-là seule que la max. de Socr. a un sens ψ.

En quoi consiste la méth. de Socr.? Puisque l'objet de cette philo est de ns mettre à même de raisonner sur les choses de la vie pratique, justice et injustice, courage et lâcheté; piété et impiété

 12

etc..., la méth. ne peut être qu'une méth. de discuss. par laq. on arrivera à éclaircir, à élucider des idées qu'on av. déjà ds l'esprit, ms qui s'y trouvaient à l'ét. confus. Les procédé de cette méth. sont 1° l'ironie εἰρωνεία - Socr. interroge son interlocuteur, ms l'interr. avec une arrière pensée ironique car il veut l'amener à confesser son ignorance, le mot εἰρωνεία a ce sens complexe 2° la maïeutique (μαιευτική τέχνη) C'est l'art de faire sortir des esprits les idées qui y existaient déjà confusément C'est le complément de l'εἰρωνεία 3° l'induction et la définition générale οἱ ἐπακτικοὶ λόγοι - τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου Le objet de Socr. est d'aboutir à des définit. générales de la justice, du courage, de la piété car à une formule précise des notions communes Pr. découvrir cette formule il procède par induction En quoi consiste l'induct. socrat. ? Elle n'a aucun rapport avec la nôtre C'est, il est vrai, une méth. de généralisat. graduelle, ms c'est surt. — — de correct. success. Socr. demande à son interlocuteur ce qu'est par ex. le courage Celui-ci lui indiquera une forme du courage la bravoure sur le champ de bataille. Socr. cherchera alors un ex. auq. cette définit. ne soit pas applicable et demandera à son interloc. de corriger sa définit qu. l'adopter à ce nvel ex. et ainsi de suite de correct. en correct. il aboutit à une définit qui convient à ts les cas - La dialectique n'est pas autre chose que l'ensemble de ts ces procédés - Διαλέγειν = converser, ms aussi distribuer La dialect. est tt à

à la fois une méth. de conversat. et de discuss. Je arrivés progressent à une
fuut gén abstraction procédé de répartition. L'objet de Socr. est en
effet de répartir les choses en genres: διαιρεῖν κατὰ γένη. La définition, définit une espèce c'est
la faire rentrer ds un genre – La dialectique est donc
l'art de discuter et en m. temps de répartir les
choses en genres de manière à les définir

Le doctrine de Socrate – Elle est exclusiv. morale L'idée
fondamentale de cette morale est que la vertu s'apprend,
est une sc. Socr. ne fait pas de distinct. essentielle
entre la connaiss. et la pratique du bien. Celui qui ne
fait pas le bien est un ignorant qu'il faut instruire
C'est donc malgré lui qu'il fait le mal. Personne
n'est méchant volontaire Οὐδεὶς ἑκὼν πονηρός –
Cette thèse Socr. l'appuyait sur une cert. con-
cept. du bien moral. Comment S. définit-il
le bien? Le bien, dit-il, se confond avec le beau,
ms le bien et le beau eux-m. sont des formes de
l'utile – S. ramène donc l'un à l'autre ces 3 termes
le bien, le beau et l'utile: τὸ ἀγαθόν, τὸ καλόν,
τὸ ὠφέλιμον. Il est en effet de l'intérêt de l'h,
dit-il, d'être bon et même c'est là notre in-
térêt essentiel puisque c'est par la pratique du
bien que ns sommes réell. hommes – Bien pl. les
dieux qui sont essentiell. sages ont dû faire que ce
qui est conforme au bien et au beau le fût aussi
à notre intérêt pratique. Dès lors comment pourrait
on conn. le bien sans le faire bu ne peut-in ne-
ment agir contre son intérêt réel Celui qui fait
le mal ne comprend pas ________ véritable

Si la vertu est une sc., c'est une sc. aux aspects multiples. La ——— peut prendre plus. formes et les princ. sont d'après Socr. la tempérance, la justice et l'amitié 1° La tempérance (ἐγκράτεια) consiste à restreindre ses besoins et ses désirs à l'exacte mesure où cela est nécessaire pour se rendre indépendant des choses extérieures et rester maître de soi. - Cette définit. diffère de la nôtre car Socr. se montrait large de l'application de sa définit. — 2° La justice (δικαιοσύνη) consiste à rendre à chacun ce qui lui est dû. Faut-il rendre le mal pr. le mal. et le bien pr. le bien. D'après Xenoph. Socr. aurait qu'il faut faire à ses ennemis plus de mal qu'on en a subi et aussi rendre à ses amis pl. de bien qu'on en a reçu νικᾶν τοὺς φίλους εὖ ποιοῦντα, τοὺς δὲ ἐχθροὺς κακῶς Un passage de Platon semble démentir cette assertion: Socr. y dit qu'il est très honteux de faire du mal — 3° L'amitié (φιλία) - C'était une vertu pr. les anc. c. la charité pr. les modernes, elle corrige ce que la stricte justice pourrait av. de trop dur. L'idée socratique que l'amitié est ~~est~~ une vertu sera reprise par Platon et surt. Aristote

Conclusion - Socr. est bien l'inventeur de la sc. morale. Cette thèse que la vertu s'apprend est la thèse fondament. Il a apporté ~~une~~ méth. destinée à la recherche des vérités morales et à leur démonstrat. Il est l'inventeur de la définit. ns dit Aristote et Aristote veut dire par là que l. est l'idée de répartir les notions en genre c'est de cette idée féconde que Plat. va s'emparer ms tandis que l. restreignait la dialectique à la recherche des vérités morales, Plat. va l'étendre

à la recherche de la vérité, même de ces vérités d'ordre spéculatif que Socrate avait jugées inaccessibles et inutiles.
Les probl. posés par les physic. Plat. va les reprendre avec la méth. socratique

# Platon

Platon est né à Athènes ou à Egine vers 429. Il s'adonna d'ab. à la musique, à la peint. et à la poésie. Après av. suivi les leçons de Cratyle, dis ciple d'Heraclite il s'attacha à Socrate. Après la mort de celui-ci il se retira à Mégare, passa de là en Egypte, visita la Gde Grèce où il fit connaiss. avec les pythagoriciens, se rendit enf. en Sicile où il fut vendu c. esclave par Denys l'Ancien, racheté par un de ses amis. Plat. revint à Athènes en 388 et y ouvrit une école ds les jardins dit d'Academos. Cette école s'appela Academie. Après 2 autres voyages en Sicile Pl. se fixa définitivt à Ath. où il mourut vers 348

L'œuvre de Plat. est considérable. Elle se compose tt ent. de dialogues où S. est tjrs le principal interlocuteur. On raconte qu'aB. pr Socr. après av. lu le Lysis s'écria "Que de choses ce jeune homme me fait dire auxq. je n'av. jam. songé" — Ce qui est cert. c'est que la théorie des idées, fond de la doctr. platonic., n'appartient en auc. manière à Socr., quoiqu'on puisse aisément se trouver la transit. de la méth. socrat. à la dialect. platon.
Les dialogues sont à la f. des œuvres dramatiques, poétiques et philo — Les personn. ne sont pas des

abstractions. Plat. a su leur donner la vie. La classifica[tion] de ces dialogues généralt adoptée est la suivante

1° Les —— qui traitent de quest. morales: le Lisis, le Charmide, le Protagoras, le Gorgias, le Criton etc.

2° Les d. où se révèlent surt. le dialecticien: le Parménide, le Sophiste, le Théétète, ...

3° Les d. les pl. import. de ts, ceux où Pl. expose l'ensemble de sa doctr. tour à tour à des pts de vue différents et en particulier la doctr. des idées: le Phèdre, le Phédon, le Banquet, le Philèbe, le Timée, la République, les Lois.

Avec Héraclite, que Plat. étudia d'ab. sous la direction de Cratyle, Plat. croit au flux perpétuel des choses. Les objets qui ns entourent sont multiplicité et changement et ils ne sont que cela. D'autre part avec les Eléates Plat. estime que l'Être est immuable et qu'il est un. Ms tandis que les prédécesseurs de Plat. avaient cherché la concilia-tion de ces 2 thèses opposées là où elles ne pvaient pas être trouvées, c.à.d. ds le monde matériel, Pl. eut l'idée de la chercher ailleurs. Socr. n'avait-il pas dit que l'objet de la sc. est de définir c.à.d. d'arriver à des genres ou idées générales? Cette idée générale qui est l'essence de la définit. socrat. Pl. la retint, il en fit une réalité et une réalité d'ordre supérieur, il enseigna que les choses qui ns entourent sont bien, c. l'av. dit Héraclite, ds un perpétuel devenir, qu'il y a changement et même en un sens que il y a contradict. ms il ajouta que ces choses n'ét. pas l'absolue réalité, qu'il fallait chercher la réalité ailleurs

[illegible]

plus loin ds un monde immatériel et étranger au temps et à l'espace; ds le monde des idées pures, idées dt ns n'apercevons ici bas que l'ombre et c. la projet. ds l'espace. Rélucerssons la pensée platoni- par un ex. Un objet matériel devient chaud de froid qu'il ét. & il ét. mou et il durcit, il semble donc se transformer et par suite les contraires s'y succèdent. Bien pl. on peut dire qu'au même moment les contraires s'associent ds cet objet car on peut dire de cet objet à la f. qu'il est grand et qu'il est petit selon l' — auq. on le compare. Tout ce qui serait incompréhensible si l'on faisait de cet objet une réalité, car une chose ne peut pas être autre chose qu'elle n'est. Le petit ne peut pas être le gr, le chaud ne peut pas devenir le froid; le mou, le résistant, et ainsi de suite. Ns supposons un instant que la réalité vraie, absolue fut le Chaud, le Froid, le Mou, le Dur, le Grand, le Petit, que les idées générales du Chaud et du Froid, du Grd. et du Petit résidassent ds un monde intelligible, immatériel et projetassent leurs ombres ds l'espace, alors on concevrait sans m. pt pr. ainsi dire les contraires, pr ainsi dire les contraires puissent se réunir, s'associer, se succéder car le Chaud ne deviendrait pl. le Froid, le Grand ne serait pl. le Petit, ms le Chaud qui est un être prendrait la place du Froid, et le Grand et le Petit se rencontreraient sur le même terrain. Le monde aperçu par nos sens est illusoire, ce qui paraît réalité

au vulgaire n'est que le fantome de la réalité. Ce que le philo doit chercher à connaître, c'est la vraie réalité, c'est l'Idée.

Les Idées réunies constituent le monde intelligible νοητὸν γένος que Pl. oppose au monde visible ὁρατόν — Ds ce monde intellig. elles sont groupées ds l'ordre hiérarchique, les pl. générales et les meilleures occupant le 1er rang, les moins — et celles qui renferment la moins gde part de bien étant au dernier plan. Les idées d'après Plat. se réfractent en qq sorte ds un milieu que Plat. app. l'indéfini τὸ ἄπειρον, que ns appel. aujourd'hui l'espace. Ms elle s'y réfracte sans ordre, au hasard et de là vient que la sc. n'a aucune prise sur les objets matériels, sièges de la contradiction. Pr. sav. / pr. connaître, pr. arriver à la sc. il faut dissocier les termes que le hasard a rapprochés, il faut résoudre l'objet apparent en ses qualités et retrouver l'idée qui seule a une réalité et seule peut être connue.

Considérons tour à tour le monde intelligible qui est celui de l'être οὐσία et le monde visible qui est celui du devenir γένεσις

1° Le monde des idées —

Qu'est ce que l'Idée ἡ ἰδέα, τὸ εἶδος

1° L'idée est avant tout un principe d'universalité en ce sens qu'elle est un genre. En effet les choses particulières que ns croyons réelles n'ont de ~~réalité~~ que les qualités que ns y apercevons et ces qualités elles-mêmes empruntent toute leur réalité aux Idées dt elles ne sont que la manifestat. — partiel. Ds où vient qu'une chose

est belle, dit Platon ds le Phédon, c'est qu'elle a de la Beauté. C'est donc par sa participat. à la Beauté qu'une chose est belle et par suite c'est l'Idée de la Beauté qui explique # les choses belles τῷ καλῷ τὰ καλὰ γίγνεται καλὰ καὶ μεγέθει τὰ μεγάλα μεγάλα.

2° l'Idée est ~~un principe absent~~ un être simple car elle exclut les contraires et en ce sens, pr. employer l'expres. de Plat, elle est pure. Les choses sensibles sont le siège des contraires. C'est ainsi que l'être vivant meurt, la vie et la mort ~~ce~~ se succèdent, coexistent même en lui, d'après Plat, il est fait de vie et de mort ms l'Idée de la vie exclut l'idée de la mort et réciproquement.

3° enf. l'Idée est le type de la perfection car la vraie raison des choses doit être conçue à la fois comme cause et comme modèle. L'Idée est le type sur lequel les choses matérielles sont faites, l'idée est la cause exemplaire αἴτιον παραδειγματικόν.

Quelles sont les choses dt il y a idée? Ce sont en général les choses dt ns pouvons arriver à ns former une représentat. distincte. Par conséq. 1° les nombres et les figures 2° les qualités physiques et autres des choses 3° les rapports: l'égalité, la grandeur, la petitesse, la ressemblance, la différence 4° les ~~caract~~ conceptions esthétiques, scientifiques et morales: la vérité, la justice, le beau et le bien. Ces dern. idées sont celles sur lesq. Platon insiste et revient sans cesse. Ces idées d'après ——— sont groupées ds le monde intelligible selon leur rapport de parenté. En effet elles participent les unes des autres et ttes participent de l'idée du bien. L'idée du bien, soleil du monde intelligible, est l'idée à laq. ttes les autres empruntent leur ~~lumière~~ C'est par le bien

qu'elles existent et il n'y a de réel en elles que leur part de bonté. Plat. est m. allé jusqu'à établir entre cette idée suprême et les autres un rapport causal car il a identifié le bien avec Dieu

## Le monde sensible

C'est le monde des ombres. S'il a qq realité, c'est aux idées qu'il l'emprunte. Comment l'emprunte-t-il et quel rapport y a-t-il entre le monde visible ὁρατον γενος et le monde intelligible? le rapport Plat. l'app. de noms différents: tantôt il parle de participation μεθεξις, tantôt de communauté κοινωνία, tantôt enf. de présence παρουσία L'idée serait donc présente ds les choses ou bien les choses participeraient de l'idée. Une quest. grave se pose donc. L'idée est-elle ds les choses, immanentes aux choses ou bien est-elle en dehors des choses et n'y a-t-il entre les choses et l'idée qu'un rapport lointain, les choses imitant des idées?

En un cert. sens l'idée est bien ds les choses car c'est en dissociant les qualités des choses que le philo. retrouve l'idée ms elle n'y est pas tt entière. Envisagée ds sa pure essence, elle est en dehors du temps et de l'espace. En vertu d'une loi fatale, cette idée pure et lumineuse a laissé tomber qq. uns de ses rayons ds un réceptacle qui lui emprunte désormais sa couleur, qui en est maintenant rempli. Ce réceptacle est la matière Disons donc que l'idée a une existence indépendante et que cep.t ns la retrouvons ds les choses,

## La dialectique

Quel est l'objet de la sc. et quelle sera la tâche du philo.? Puisque le monde visible est le monde des apparences, de la simple croyance (δοξα) le domaine de la sc. (επιστημη) est all. c'est le monde des idées La dialectique est l'art d'arriver aux idées.

Ds une allégorie célèbre Plat. compare les hommes à des

prisonniers enchaînés ds une caverne sombre. Ils voient devant eux un mur et ne peuvent voir que ce mur. Derrière eux sont des personnages qui passent et repassent en portant des statues ou des images qcq. et derrière ces personnages est allumé un feu de telle sorte que les prisonniers voient défiler des ombres sur le mur. Si l'un d'eux peut détourner la tête et arrive à contempler les objets eux-m. au lieu de leur ombre, il s'étonne d'av. pris pr. des réalités ce qui n'ét. qu'ombre et quel sera son étonnem. s'il arrive à contempler sans en être ébloui le feu sans leq. les obj. et leurs ombres resteraient invisibles. Ces privilégiés ce sont les philo. qui détournant les yeux du monde sensible contemplent les pures idées et s'élèvent insensiblt à l'idée par excell. à l'idée du bien, préparés par la dialect. Ils contemplent le bien sans être éblouis par sa splendeur. S'ils enseignent ens. aux autres hs qu'ils ont pris l'ombre pr. la réalité, ils ne seront guère mieux écoutés ni compris que le seraient les prisonn. de la caverne avertissant leurs compagn. qu'ils prennent des ombres pour des réalités. Et cepdt ils sont ds le vrai. Le philo. doit donc dédaignant les erreurs du vulgaire vivre et se mouvoir ds le monde des idées, ms il n'y arrive pas dt de suite et une fois arrivé il lui reste enc. à faire une ascens. pénible pr atteindre l'idée du bien

1° La Réminiscence. – Comment sait-il qu'il y a qq chose à étudier, à conn. et que cette chose n'est pas l'objet sensible ? Il le sait par la

reminiscence ἀνάμνησις. Plat. suppose que l'âme avant de habiter ds un corps vivait ailleurs, que mêlée au choeur des bienheureux elle ~~savait~~ faisant partie du cortège de Jupiter et avec lui contemplait le spectacle ~~des~~ magnifiques idées resplendissantes. Déchue, réunie au corps par la fatalité ἀνάγκη, elle a oublié ce qu'elle a vu, elle est troublée par la pres. de la matière dès sa naissance, et les cercles divins dt elle est composée ont été dérangés
une révolution de là cette émotion de l'âme qu'on app. ἀπόστασις, de là la perte de l'intellig. à propre parler et l'oubli des idées. Ensuite, quand ns regardons les choses sensibles, il ns revient à propos de cette sensat. un vague souvenir, une lointaine reminisc. des idées contemplées autrefois dans cette
——— ns n'aurions ni le désir de sav. ni l'idée de chercher. Par l'hypoth. de la reminisc. Plat. répond aux sophs. qui disaient que la sc. est impos. pour ~~deviner~~ parce qu'on ne peut pas chercher à sav. ce qu'on sait déjà et que si on ignore une chose, on ne peut pas chercher à la conn. davantage. Platon distingue non sans profondeur la possession κτῆσις et l'usage ἕξις de la sc. on peut posséder des oiseaux ds un colombier et cepdt ne pas pr. en faire usage, on peut posséder la sc. et cepdt ne pas être capable de s'en servir – Leibniz dira qq chose d'analogue en distinguant la connaiss. virtuelle de la connaiss. actuelle. La reminisc. est donc l'état d'une âme qui possède la sc. en puiss. et doit faire effort pr. l'av. en acte

2° L'amour. C'est le corps dt est que le prisonnier de la caverne doit retourner pr que ss yeux contemplent

les objets et ce qui les éclaire. De même c'est l'âme tt entière qui doit se mouvoir tt entière vers la vérité

ξὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ περιακτέον – Le cœur doit suivre l'intellig. Cette vérité à laq. l'intellig. aspire le cœur doit l'aimer avant que l' ——— la connaisse. L'amour est c. la réminiscence du cœur. L'amour, fils de la pauvreté et de l'abondance est l'ét. d'une âme qui elle aussi en un cert. sens possède et en un autre ne possède pas. C'est pourquoi elle aspire. On n'aimerait pas une chose qu'on ne rechercherait point, ms d'autre part on ne l'aimerait pas davantage si on ne s'en ét. approché et si on ne la possédait déjà en qq. manière. Cet amour, d'après Plat, s'attache d'ab. aux belles formes, aux belles couleurs, aux beaux sons et par tt dire aux beaux corps. Ms ce n'est là qu'une 1re étape. Le cœur va pl. haut. Ds amours l'idée du beau qui n'est elle-m. que l'idée du bien vue sous un cert. aspect. « Si ns demeurons frappés d'admirat. et de joie à la vue d'un objet aimé, c'est que ns le reconnaissons, c'est que ns y voy. l'imitation imparfaite qq. de la beauté absolue ». Que serait-ce donc si ns pouvions contempler la beauté elle-m.. Si qque chose peut donner du prix à la vie c'est la contemplat. de la beauté éternelle, ms cette cont. est réservée aux sages, les autres ne voient qu'une pâle imitat. de la beauté.

3° La science. Suivant donc la double impulsion de l'intellig. et du cœur le philo pénètre ds le monde des idées. Il partira sans doute de la sensat. (αἴσθησις) et de l'opinion (δόξα) qui correspondent aux choses sensibles σώματα. Ms la percept. des corps lui servira seulement à prendre

son dieu qui passera dans le monde des idées. Ce qu'il y contemplera d'ab. ce sont les choses mathématiques τὰ μαθηματικά - Plat. app. διάνοια la faculté de l'esprit dont le rôle est de connaître les choses mathémat. c'est l'intellig. qui raisonne, discursive, l'entend. des cartésiens. De la connaiss. des ch. math. le dialecticien passera à celle des idées supér: la vérité, la justice, du beau et du bien; Plat. app. νοῦς et qq f. νόησις la faculté de conn. les idées par excellence (ἰδέαι τὸ μάλιστα ὂν μαθήματα)

L'art. La science doit elle se compléter par l'art. Plat distingue 2 arts differ: l'art qui imite la nature crée des fantomes. Celui là se meut ds le non être (τὸ μὴ ὄν) Et l'art qui s'inspire, vit de l'idée. L'artiste véritable a l'œil fixé sur l'idée et ne s'attarde pas à l'imitat. très incomplète imparf. de choses qui sont imparf. elles-m. et qui à vrai dire n'ont pas de réalité. On a vu ds ce passage de Pl. la condamnation de l'art en général. Pl. ne va-t-il pas jusqu'à condamner Homère lui-m- Le tort de Pl. a été de mettre Hom. parmi les imitateurs du réel. Ms à vrai dire il admet l'art à condit. que l'art soit au tt inspiré par l'idée du bien. Il admet la poésie, les drames philos, même les mythes, à condit. qu'ils soient moraux et la poésie relig. Quant aux poètes qui c. Hom. ont attribué aux dieux les pass. ds hommes et ont confondu l'être avec le néant, les choses avec les idées, il faut les couronner de fleurs et les reconduire aux frontières de la république

Cet âme à laq. Pl. assigne qq. fois cette la poursuite du vrai, du bien et du beau d'où vient elle

qui est-elle et où va-t-elle ? Lorsons d'ab. que d'après Pl. le monde tt ent. a été engendré car c'est le monde du devenir, de la generat. γενεσις Certes la matière a tjrs existé, ms à l'état de receptacle vide, de pure indetermination Ce est Dieu qui a organisé le monde sur le modele des idée, ds la mesure du poss. et c'est pourq. Plat. app. Dieu ὁ δημιουργός l'organisateur - Il parait d'aill. conf. Dieu avec l'idée du bien et se representer l'idée force organisat. du monde c. une force d'attraction (c. cause finale) que comme une force fait d'impulsions (c. cause efficiente) Pourq. Dieu a-t-il créé le monde ! Plat. repond à cette quest. ds le Timée : il était bon : ἀγαθὸς ἦν et celui qui est bon est exempt d'envie, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς ἐγγίγνεται φθόνος Quant à l'âme de chacun de ns elle parait ds l'idée de Plat. s'être detachée de l'ame univers. et être entrée à son gr. detriment ds un corps qui la souille et d'où elle aspire à sortir La vie du sage est donc une preparat. à la mort. A vrai dire il meurt dès ici bas puisqu'il détache son âme des choses sensibles

Ns sommes ainsi amenés à parler des preuves que donne Plat. de l'immortal., de la destinée de l'ame Preuves exposées tt au long ds le Phedon 1re preuve - tirée de la nat. de la vertu - La vie du philo, dit Pl., est une mort anticipée car l'âme vertueuse et libre si est separée de la matiere dès lors que pourrait sur elle la mort plus que Libres et affranchis de la folie du corps ns connaitrons par ns memes l'essence pure des choses. or purifier l'âme n'est-ce pas la separer du corps, et cette purificat., cette separat. de l'ame et ——— n'est elle pas déjà ce qu'on app. la mort », Idée analogue ds le Théétète « Ns dev. tacher de fuir au pl. vite

de s'efforcer d'l'autre" Plotin dit qq chose d'analogue "Fuyons, dit-il, fuyons ds notre chère patrie. Pr la revoir il n'est besoin que d'ouvrir les yeux de l'âme en fermant ceux du corps".

2ème preuve – Une loi ineluctable fait que les contraires s'engendrent les uns les autres or nous voyons que la vie engendre la mort, il faut donc que la mort engendre la vie Tel est le cercle éternel de la générat. Cette preuve probablt pythagoric. Plat la renforce par l'hypoth. de la réminisc. La réminisc. est là pr. temoigner de la preexistence des âmes Le monde materiel n'est donc un monde où les — ne peuvent que passer

3ème pr. – Enf. Pl. prouve l'immortalité de l'âme par la theorie des idées Une idée est pure et p. conseq. exclut la contradict. D'après Pl. par suite l'idée de la vie exclut l'idée de la mort Il est donc impossi. qu'un être qui existe reellt meurt, car l'être et le neant sont incompatibles, & l'être ne peut pas sortir le néant.

Morale et politique –

Comme Socrate Plat. estime que la vertu ne se distingue pas de la sc. que nul n'est mechant volontairt et qu'on ne peut conn. le bien sans l'aimer et le pratiquer Comment celui qui aperçoit la lumière préfererait. il l'obscurité. Le sage qui a contemplé l'idée du bien n'en peut pl. detacher les yeux, il l'aime de tt son coeur. D'autre part si ns finissons par devenir semblable à l'objet de nos contemplat. ns devons definir la vertu qui est la contemplat. et p. suite la pratique du bien en disant que c'est l'imitat.; la

ressembl. avec Dieu ds la mesure du possible
ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν — En quoi consiste
cette ressembl. À quelles condit. l'âme s'affranchit-
elle ? Elle est unie à un corps, et p. conséq.
elle n'est pas pure pensée. Pl. distingue ds
l'âme telle qu'elle est 3 part. — la part. raisonnable
τὸ λογιστικόν, le cœur, τὸ θυμοειδές et enf.
la concupisc. τὸ ἐπιθυμητικόν — La part raisonn.
est celle qui pense, c'est la faculté de conn. et
de contempler les idées, le cœur est siège de la
pass. génér. (courage, ambit.) L'ἐπιθυμητικόν
est la pass. basse, celle qui ne s'inspire pas d'une
idée, c'est l'appet. grossier. Il faut que ces appét.
infér. soient contenus par la générosité et p.
suite que la part. infér. de l'âme τὸ ἐπιθυμητικόν
soit contenue par la pass. génér. mais il faut que
celle-ci à son tour obéisse à la raison. Quand
cette harmonie est réalisée, quand chacune des
part. de l'âme est à la place qui lui convient
et lui revient, quand les rapp. de subordinat.
sont observés, l'âme est vertueuse et à chac.
des part de l'âme on peut attribuer une
vertu, à la part. inf. σωφροσύνη, à la part.
moyenne, le courage, ἀνδρεία, à la part. supér.
la sagesse σοφία. La réunion de ces 3 vertus,
l'équilibre général de l'âme Pl. l'app.
δικαιοσύνη, la justice — La justice n'est donc pas
à proprmt parler une vertu sociale, c'est avt
tt une vertu individuelle. Avant de régler les
rapp. des h. entre eux et d'assurer l'ordre ds
l'État, elle doit régler les rapp. des part. de l'âme

entre elles et faire régner le calme ds l'âme l'ordre et l'harmonie. L'homme qui s'entend avec lui-m. s'entendra tjrs avec les autres.

La politique de Plat. se rattache à sa morale et, l'a exposée ds la Républ. et ds les Lois – Ds la Rep. ~~cite~~ ^(il trace) plan d'une cité idéale c. il n'en écrira jam. il le dit. lui-m. – Ds les lois il tient plus compte des exigences de la réalité.

D'après Plat. l'Etat est un être et un être qui existe pl. que l'individu, le citoyen, ~~qui~~ n'existe que par sa participation à l'Etat. Si ns voul. ns représenter l'Etat idéal ns devs former l'idée de l'Etat. ~~l'~~ l'individu ns en fournit l'image et puisque ds chacun de nous il y a trois parties qui doivent être subordonnées l'une à l'autre le νοῦς, le θυμός et l'ἐπιθυμία il y aura ds l'état idéal trois classes. 1° la classe inférieure qui comprendra les artisans et les laboureurs, ceux qui travaillent de leurs mains, cette classe est composée des homm. d'airain – 2° Les guerriers qui composent la race d'argent. 3° Les magistrats ou φύλακες, la race d'or. Les magistrats doivent être choisis parmi ceux qui sont capables de gouverner l'Etat c.à.d. ceux qui peuvent contempler l'idée de l'Etat. Seuls p. consq. les dialecticiens, les philosophes doiv. être appel. au gouvernem. L'Etat idéal est celui où les philos. seront rois. Ils n'ont pas à briguer le pouvoir, c'est à leurs concitoy. de venir le leur offrir c. c'est aux malades de – trouver le médec. Pendt que ds travailleront de l'esprit ceux qui représentent la tête les guerriers (θυμός) les défendront et les artisans et labour. travailleront de leurs mains pr nourrir tt le monde. Quand les 3 classes se tiennent chacune à leur place, alors est réalisée ds l'Etat la justice δικαιοσύνη de même que la just. que chacun de ns conn...

et du subordinat. des facultés infér. de l'ame aux fac. supér. Ds cette cité idéale les citoy. ne vivront que pr. l'Et. auq. ils se dévouent [illegible]
Les liens de la famille emprisonnent le citoyen ds un cercle étroit, il faut les briser. L'enfant ds la Rép. platonic. ne sera pas élevé par ses parents, il ne les connaîtra pas, c'est l'État qui lui donnera l'éducat. et qui fera parmi les enf. d'ab, parmi les jeunes gens ens. une sélection de telle manière que chacun soit versé ds la classe qui lui convient. Plat. se fie d'ailleurs à l'hérédité pr. que les races d'or, d'argent et d'airain se conservent.

Platon ne ~~respecte~~ estime guère pl. la propriété que la famille - Seuls des artisans et des laboureurs seront propriétaires, en ce sens qu'ils posséderont une terre pr. la cultiver.

La République de Platon est à la fois un traité de politique et un traité d'éducat. Plat. ne sépare pas les 2 choses. Le rôle de l'État est de former des citoy. dès leur enf. à l'obéissance, au respect de la loi. ~~Disons~~ [illegible] qui résumer son syst. d'éducat. qu'il veut qu'on enseigne aux enf. la gymnast. et la musique, la gymn. qui règle les mvts du corps, ———— qui ~~[illegible]~~ l'harmonie ds l'ame Pl. tard les meill. d'entre eux seront admis à cultiver la dialectique

Voilà l'Ét. idéal. L'aristocratie, le gouv. des meill. η ἀριστοκρατεία Malheureus. un pareil ét. même s'il existait ne pourrait longt. se maintenir parce qu'il est de l'essence des

êtres d'ici bas de dégénérer. Tout être apporte en naissant des germes de mort : —
Plat. ns a décrit ds le 8ème livre de la Rép. les phases success. de cette décad. success. L'aristocratie qui est le gouv. des sages cède bientôt la place à la timocratie, gouv. ds ambitieux, parce que les guerriers et gl. généralt ceux chez qui domine le cœur ne tardent pas à supplanter les philo. A la timocr. succède l'oligarchie, gouv. ds riches. Ainsi la supériorité intellectuelle est remplacée tour à tour par la supériorité physique, et par la supériorité de fortune. L'oligarchie elle-m. dégénère en démocratie parce que du jour où on attribue de l'import. à la fortune càd à ce qui n'est pas une qualité de la personne on est conduit à mettre ttes les personnes sur le même rang, à les considérer c. égales. La démocratie serait le pire ds gouv. si elle n'engendrait par ses excès m. un gouv. pire enc. la tyrannie càd le gouv. d'un seul.

—

# Aristote

—

Né à Stagyre en Thrace en 384 av. J. C. Pdt 20 ans ~~dit~~ il fut disciple de Platon. En 344 il se rendit à la cour de Philippe de Macédoine p. y devenir précepteur d'Alexandre. A l'avènement d'Alex. Aristote se rendit à Athènes où il ouvrit un gymnase consacré à Apollon Λύκειος, d'où le nom de Lycée. Il enseignait, dit-on, en se promenant, d'où le nom de péripatéticiens donné à ses disciples. A la mort d'Alex. le peuple anti-macéd. d'Ath. accusa Aristote d'athéisme. Aristote se retira à Chalcis de l'île d'Eubée p. épargner aux Athén., disait-il, un nveau crime contre la philosophie. Il y mourut en 322.

Aristote avait peut être écrit des dialogues c. Plat.; il ne ns en est rien resté. Ms il ns reste des traités nbreux et considér., où il est question de ttes les sciences, sauf peut-être ds mathématiques. Non seult il connaissait ttes les sc. qui existent de son temps, ms il en créa de nvelles. S'il faut en croire les anciens, Aristote ét. orateur et parlait une langue abondante en images. Ns avs qq peine à ns représenter ainsi Arist. quand ns disons ses traités écrits ds une langue ts. précise, ts. forte, ms ts. sèche. Peut être ces traités sont-ils moins de

ouvrages presque que des notes prises par les élèves ou des sommaires. Ns distinguerons 1° les traités de Logique réunis sous le nom d'organon, dt les principaux sont les Premiers et les Derniers Analytiques et les Topiques 2° les traité moraux: Ethique à Nicomaque, Ethique à Eudème, la Politique; on peut y rattacher la Poétique et la Rhétorique - La grande morale est un ouvrage probable apocryphe - 3° La physique, l'histoire naturelle des animaux et le traité de l'âme 4° La métaphysique. Ce titre n'est pas d'Aristote, c'est un éditeur d'Aristote, Andronicus de Rhodes, qui intitula Τὰ μετὰ τὰ φυσικά le traité d'Aristote relatif à la philosophie première Πρώτη φιλοσοφία Il l'intitula ainsi soit parce qu'il l'édita à la suite de la physique, soit ——— estimant, conformément à l'idée d'Aristote, que la sc. qui est la 1ère ds l'ordre logique, doit être la dernière ds l'ordre chronologique. Telle est l'origine du mot

Aristote, qui fut longtemps disciple de Platon, finit par se séparer de son maître. Il attaque, non sans une cert. vivacité et même non sans injustice, la théorie platonic. des idées. Résumons ses object: 1° Les idées ——— sont inutiles, car ce sont des duplicata des choses sensibles, et ns ne connaiss. rien de pl. de l'idée que ce que ns trouv. d'elle ds les choses

2° L'idée, d'après Pl., serait l'essence des chose. Mais comment l'essence pourrait-elle être

distincte de la chose ? L'idée ne peut donc pas av. d'exist. réelle en dehors des choses

3° L'erreur de Pl. a été de croire que, parce que l'objet de la sc. est l'universel, c.a.d. l'idée générale, seul l'universel existe. Il est bien vrai qu'on ne peut pas connaître le particulier et que tte sc. ~~tend au~~ général. Ms il n'en est pas moins vrai que tte réalité est particulière. Ms si tte réalité est particulière, et si, de l'aveu même d'Aristote, la science ne peut porter que sur l'universel, ne faut-il pas conclure de là que la sc. n'a pas pr. objet la réalité ? Aristote échappe à cette object. grave en considérant le réel qui est l'objet particulier c. formé par le concours de cert. formes générales. De même qu'un pt peut être l'intersection de plusieurs lignes, ainsi un objet est au pt de rencontre, pr. ainsi dire, d'un cert. n/ d'idées générales, de sorte que si, tte réalité est particulière l'objet de la sc. est d'étudier ds le particulier le général. Comme on le voit, Aristote modifie la doctrine platonic. ms beauc. moins qu'on ne pourrait le croire. Il se borne, au fond, à réintégrer l'idée platonic. ds les choses, à la rendre immanente aux choses. Plat. av. distingué le monde intellig. du monde sensible. et cette distinction n'et. pas la distinct. abstraite de deux pts de vue, il attribuait l'existence absolue au monde des idées. Pr. Aristote au contr. il y a lieu de distinguer ent. l'universel de l'individuel, ms ce n'est pas là une distinct. de subst, ce n'est qu'une distinct. de pt. de vue

l'universel existe dans l'individuel.

Il suit de là qu'Aristote réintègre ds le monde sensible l'activité que Pl. en av. exclue; il lui rend la réalité que lui refusait Platon. Au lieu de ns introduire ds ~~le~~ monde des idées distinct du monde sensible, Aristote va ns expliquer quels sont les pts de vue qu'aussi dire que ns devs adopter sur le monde sensible pr. l'étudier scientifiqt.

De là la théorie des 4 causes. Arist. distingue 4 causes 1° la matière ἡ ὕλη, τὸ ὑποκείμενον, on dit aujd. la cause matérielle 2° la forme: τὸ εἶδος, ἡ μορφή ou cause formelle 3° la cause du mvt ou cause efficiente τὸ ὅθεν ἡ κίνησις, ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, 4° la cause finale ou la fin τὸ οὗ ἕνεκα – La matière est le pl. svt app. par Aristote puissance δύναμις et la forme acte ἐνέργεια –

Soit, par ex, une maison: les pierres dt se sert l'architecte sont la matière; le plan sur leq. il bâtit la maison est la forme; les ouvriers sont causes efficientes de la maison. Le but en vue duq. l'architecte construit la maison est la cause finale. Ces 4 causes sont distinctes partout où il s'agit d'un travail accompli par l'homme; ms, ds la nature, il y a le pl. svt identité entre les 3 dern. causes; la forme, la cause efficiente et la cause finale coïncident ensemble. Soit, par ex, le corps et l'âme. L'âme est tt à la fois la forme du

corps, sa cause efficiente et sa cause finale. C'est la forme, car c'est elle qui fait que le corps présente tel aspect déterminé et non pas tel autre. L'âme est la cause effic. du corps car c'est elle qui produit les mots par lesq. le corps s'organise et se conserve. Enfin elle est la cause finale du corps car le corps n'existe qu'en vue de l'âme, en vue de la pensée. Si les 3 dern. causes se confondent le pl sort ds la réalité, la distinction des 4 causes revient au fond à celle de la matière et de la forme ou mieux encore à celle de la puissance et de l'acte.

Qu'est ce que la puissance et qu'est ce que l'acte? La puissance pr Aristote est la simple possibilité. L'acte est la réalité. Or, d'après Aristote, la matière en tant que matière est indéterminée et par conség. n'existe pas réellement, elle est simplement possible, elle ne devient réalité que lorsqu'elle prend une forme: cette forme est donc bien l'acte et la matière n'était que la puissance. Ex: le sculpteur fait une statue avec le marbre. La matière dont il se sert est le marbre, ms ce marbre s'il était sans forme serait comme s'il n'était pas. Ce qui lui donne une existence actuelle, c'est la forme qu'il possède déjà comme bloc de marbre. Que fait le sculpteur? Il donne une forme nvelle, sup[é]rieure au marbre

En ce sens la c. effic. ou c. du mvt n'est pas autre chose que la cause qui détermine le passage de la matière à la forme et par conséquent de la puissance à l'acte

La distinction de la matière et de la forme, de la puissance et de l'acte domine toute la philosophie d'Aristote. Si l'on remarque que ces 2 termes, matière et forme sont relatifs l'un à l'autre, que la matière n'est qu'une abstraction, qu'elle n'est jam. réalisée sans une forme, ms que d'autre part cette forme peut et doit servir de matière à une forme supérieure, on comprendra qu'Aristote ait considéré l'univers comme une série de formes subordonnées les unes aux autres et telles que chacune d'elles détermine ou appelle à une existence supérieure une forme inférieure qui lui servait de matière et où elle n'était contenue qu'en puissance à l'état de simple possible. Au plus bas degré donc Aristote placera le minéral, ce qui ne vit pas ; cet être a déjà une forme car le minéral a des propriétés et la matière qui ne serait que matière n'aurait aucune propriété, elle ne serait que la possibilité de propriétés futures qui la détermineront. Au dessus du minéral, nous mettrons la plante, qui possède les propriétés de la matière non organisée ms subordonnées à une forme supérieure, qui est la faculté de se nourrir τὸ θρεπτικόν. Au dessus du végétal, l'animal, chez qui la faculté de se nourrir devient simple matière, en qq sorte, par rapport à une détermination supérieure, qui est la faculté de sentir, de désirer et de se mouvoir ds l'espace : τὸ αἰσθητικόν, τὸ ὀρεκτικόν

καὶ τὸ κινητικόν κατὰ τόπον. A la sensation τὸ αἰσθητικόν. Aristote rattache l'imagination (φαντασία) et la mémoire (μνήμη) Enfin chez l'homme ces facultés de sentir, de désirer etc. deviennent la matière d'une forme supérieure qui est la pensée νοῦς ou νόησις Ns arrêterons ns à l'homme et cette forme est-elle la pl. haute q'on puisse imaginer? L'homme pense sans doute, ms sa pensée a une matière. Il ne vit pas d'une vie pure intellectuelle et c'est pourq. l'objet de sa pensée est extérieur à sa pensée. On peut concevoir une pensée parfaite qui serait forme sans matière, forme pure et qui se prenant elle-même pour objet serait la pensée de la pensée Elle est la pensée divine, tel est Dieu - Dieu est la pensée de la pensée: ἔστι δὲ Νόησις νοήσεως νόησις Absorbé ds la contemplat. de lui-m., ne pvant sortir de lui-même sans renoncer à la perfection de la forme pure, Dieu n'intervient pas ds le monde à la manière d'une cause efficiente et pr. donner une impulsion et cepdt il agit sur les choses, ms il agit par attraction. Comme il est la perfection même et qu'il y a ds les choses l'amour de la perfect, les choses se meuvent vers Dieu, sont attirés vers lui. « Dieu les meut sans se mouvoir à la manière d'un objet aimé » κινεῖ οὐ κινούμενον ὡς ἐρώμενον. — Cette conception de la pensée divine et de ses rapports avec le monde achevait singulièrement la métaphysique d'Aristote.

Représentons nous aux 2 extrémités opposées, aux 2 pôles, pr ainsi dire, Dieu d'une part qui est forme sans matière et d'autre part la matière sans forme qui n'est que puissance, possibilité et qui n'ayant aucune détermination n'a pas d'existence, de réalité. Cette matière vide attirée par cette forme pure va revêtir tour à tour les qualités qui de degrés en degré, de détermination en détermination l'achemineront à cette perfection qu'elle ne pourra d'ailleurs jamais atteindre. De là les formes successives de l'être; de là la vie végétative d'abord, puis sensitive, puis raisonnable, ttes ces formes étant autant de déterminations successives, autant d'enrichissements de cette matière primitivement vide, chacune de ces formes étant contenue en puissance dans l'existence immédiatement inférieure parce qu'il y avait ds cette existence inférieure une aspiration au mieux qui était déterminée, provoquée par l'attraction de l'être parfait. Les formes successives de l'être en nombre indéfini représentent donc ts les intermédiaires qui séparent Dieu ceà la réalité absolue de la matière pure ceà de la simple possibilité

<u>Morale d'Aristote</u>

La perfection, pr tt être, consiste ds la réalisation de sa forme, ou, comme dit Aristote, ds l'acte qui lui est propre τὸ οἰκεῖον ἔργον. Ms ce n'est pas seult une perfection relative, c'est encore le plaisir que l'être trouve dans cet acte, car le plaisir doit se définir quelque chose qui complète l'acte et qui s'y ajoute comme à la jeunesse sa fleur. Dès lors on peut affirmer que le bien de chaque être coïncide avec son bonheur, car ils consistent

l'un et l'autre ds la réalisat. la pl. complète de la forme qui est propre à cet être. On peut affirmer aussi que pl. cette forme est élevée, pl. ce bonheur est complet, pl. aussi ce bien se rapproche de la perfection. Voilà pourquoi Aristote, après av. assigné pr. fin à la vie humaine le bonheur τὸ εὖ ζῆν ou ἡ εὐδαιμονία, met ce ——— ds la pensée νόησις, ds la spéculation, ds la méditation philosophique. Là est la vertu par excellence, la vertu dianoétique ἡ διανοητικὴ ἀρετή. Une vertu doit, d'aill., se définir une habitude, ἕξις, càd une disposition stable de l'âme, car une bonne action ne fait pas la vertu, pas plus qu'une hirondelle ne fait le printemps. La vertu dianoétique sera donc l'habitude de trouver son plaisir ds la pensée, ds la science, à condition toutefois qu'il ne s'agisse pas de la science poétiquement utile, càd pratiqu. utile, ms de la sc. désintéressée, celle qui vise à connaître pour connaître. Cette forme supérieure, comme toute forme, suppose une matière. La vertu dianoétique qui est la forme super., ne va pas sans d'autres vertus où elle est contenue à l'état de puissance, et qui lui servent de matière. Ces vertus multiples, Aristote les app. ds vertus éthiques αἱ ἠθικαὶ ἀρεταί. Celles-là consistent ds l'habitude de la modération. Chacune d'elles peut se définir un milieu entre 2 extrêmes qui sont 2 vices. Énumérons ces vertus: 1° le courage (ἀνδρεία), qui est un milieu entre la lâcheté et la témérité. Celui-là est courageux qui est prêt

à affronter la mort pr. ce qui est beau. Ὁ περὶ τὸν καλὸν θάνατον ἀδεής. — 2° la tempérance, σωφροσύνη, est un milieu entre l'intempérance et l'insensibilité — 3° la libéralité (ἐλευθεριότης) est un milieu entre la prodigalité et l'avarice — 4° la grandeur d'âme tient le milieu entre la vanité et la petitesse d'esprit (μικροψυχία) — la grandeur d'âme: μεγαλοψυχία — « Le μεγαλόψυχος est celui qui, étant réellt digne des grandes choses, se considère comme tel. Celui qui se considère comme tel sans raison est vain (χαῦνος), et celui, au contraire, qui, méritant les honneurs, s'en juge indigne est μικρόψυχος — 5° la douceur (πρᾳότης) tient le milieu entre l'irascibilité et l'indifférence (ἀοργησία) — 6° la sincérité (ἀληθεία) est une vertu intermédiaire entre l'impertinence (ἀλαζονεία) et la dissimulation

A ces vertus éthiques il faut joindre deux vertus que ns appellerions sociales et qui sont éthiques en ce qu'elles rendent elles aussi la vertu dianoétique possible. Ce sont la justice et l'amitié. Qu'est-ce que la justice? C'est, ms, ns dit Aristote, une proportion et même une égalité τὸ ἴσον. Ms la justice peut prendre 2 formes selon qu'elle est commutative ou distributive τὸ ἐν τοῖς συναλλάγμασι δίκαιον — τὸ ἐν ταῖς διανομαῖς δίκαιον. — La justice commutative est l'égalité de 2 termes. Elle consiste à rendre à chacun l'équivalent de ce qu'on a reçu, c'est la justice qui doit présider aux échanges. Ms la justice distributive consiste ds l'égalité de 2

deux rapports c.a.d. d'une proportion. Elle consiste donc à donner à chacun des avantages proportionnels à son mérite. C'est cette justice qui doit présider au gouvernement des Etats.

L'amitié - q. à d. - a son principe ds l'agréable ou ds l'utile ou ds le bien, ds la vertu. La vraie amitié, l'amitié solide est celle qui unit deux hommes vertueux. Les relations fondées sur la communauté d'intérêt ou de plaisir ne peuv. s'appeler amitiés que par imitation de l'amitié vraie qui a son principe ds la vertu. Seule cette dernière est durable parce que la vertu est une habitude et que l'habitude après Aristote est une nvelle nature ὥσπερ ἡ φύσις

## La Politique - Ar

En politique c. ailleurs Aristote se sépare de Platon. Tandis que Platon sacrifiait l'individu à l'Etat, c'est au citoyen qu'Aristote attribue le pl. d'importance et de réalité. Tandis que Platon tient les vertus civiques pour incompatibles avec les vertus domestiques, Aristote voit ds celles-ci la matière dt celles-là deviendront la forme. C'est pourquoi la famille est indispensable à l'Etat. Quelle est l'origine de l'Etat? L'homme, dit Aristote, est naturellement un animal politique ἄνθρωπος φύσει ζῷον πολιτικόν, car fait p. la société. La société a p. origine la nécessité de vivre; ms elle est, devenue de pl. un moyen de bien vivre: γιγνομένη μὲν τοῦ ζῆν ἕνεκα, οὖσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν. Et, en effet, c'est ds la vie sociale seulement que l'homme peut réaliser

ds tte sa plénitude sa forme propre qui est la pensée, la spéculation. La société, grâce à l'instit. des esclaves, qui en est le fond, donne à l'homme libre le loisir de vaquer aux pl. htes spéculations — Quelles sont les differ. formes de gouvern. admises par Arist. ? La monarchie ou — d'un seul — l'aristocratie ou gouvern. de p.lus. et enf. la république ou πολιτεία qui est le gouvern. du pl. gr. n/ et même de ts. tandis que Pl. parlait d'un gouvern. idéal le meilleur de ts Aristote estime que chacune de ces 3 formes est bonne selon les temps et les lieux, à condit. ttes fois que ce soient tjrs les meilleurs càd les pl. vertueux qui seront choisis pour gouverner

---

# Les Cyrénaïques et l'Epicurisme

-

L'enseignement de Socrate donna naissance à la philosophie de Platon et par l'intermédiaire de celle-ci à la philo d'Aristote. La théorie platonicienne des idées, la métaphys. d'Arist. est donc en germe ds le socratisme et on a pu dire que Platon et Arist. et de ts les success. de Socrate ceux qui ont été les plus imbus de son esprit. Ils assignèrent, il est vrai à la philo un objet nveau, ms ils empruntèrent à Socrate sa méthode.

Le socratisme ne se développa pas seult ds ce sens métaphysique. Parmi les disc. de Socr. il y en eut qui s'attachèrent plus aux résultats qu'à la méthode et ne retinrent du socratisme que cette morale destinée à assurer la tranquillité, la paix et aussi et surt. l'indépend. de l'âme. Ainsi naquirent d'un coté l'école de Cyrène, de l'autre le cynisme.

## Le Cyrénaïsme -

Aristippe de Cyrène naquit vers 435 av. J.C. Il fut disciple de Socrate et emprunta à ~~la morale~~ Socrate l'idée de la sc. morale. Il emprunta également à Socrate

cette idée que la vertu coïncide avec le bonheur. M. cherchant la définition du bonheur, il crut trouver que c'était le plaisir. Qu'est-ce que le plaisir? Ue sensat. est un mvt et ce mvt est violent ou doux. Quand le mvt est doux, λεία κίνησις, la sensat. est plaisir. Quel est le plaisir par excellence? C'est le plaisir du moment; car le plaisir à venir n'est jamais certain et le plaisir passé ne compte plus. La règle sera donc de chercher le plaisir present " & les plaisirs présents se valent: οὐ διαφέρει ἡδονὴ ἡδονῆς." De là résulte que la distinction vulgaire du bien et du mal est conventionnelle: οὐ φύσει, ἀλλὰ νόμῳ καὶ ἔθει.

Et fois sur cert. pts Aristippe fait pressentir Epicure. Il estime notamment qu'il faut tenir compte des conséquences agréables ou fâcheuses d'un plaisir.

Les princip. disciples d'Aristippe furent Théodore l'Athée - Bion - Evhémère - Hégésias surnommé Conseiller de mort, Πεισιθάνατος (prêchant le suicide) - Annicéris - Cette philosophie superficielle devait se perdre bien vite ds l'épicurisme.

## Epicure -

Né en 341 à Gargettos en Attique, passa sa jeunesse à Samos, où il suivit les leçons de Nausiphane, disciple de Démocrite. Plus tard Epicure s'attacha aux idées des Cyrénaïques et conçut l'idée d'une

doctrine où une morale analogue à celle d'Aristippe reposait sur une physique comme celle de Démocrite. Il enseigna cette doctrine d'abord à Mitylène, puis à Lampsaque, enfin à Athènes, où il ouvrit une école en 306. Mort à Athènes en 270, ayant donné l'exemple d'une vie austère.

Ses ouvrages étaient, nous dit-on, au nombre de 300 et sont perdus d'ailleurs. Quelques fragments en ont été conservés. Epicure n'eut pas de disciples à proprement parler, il n'eut guère que des élèves. Lui-même demandait qu'on acceptât telles quelles les maximes qu'il dictait et que ses élèves avaient à apprendre par cœur : ce sont les κύριαι δόξαι

Physique épicurienne – Epicure emprunte à Démocrite les principes fondamentaux de la doctrine atomistique. Avec Démocrite, il énonce d'abord cette loi : Rien ne vient du néant, rien ne s'anéantit : οὐδὲν γίγνεται ἐκ τοῦ μὴ ὄντος · οὐδὲν φθείρεται εἰς τὸ μὴ ὄν —

Ex nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti (Lucrèce)

Quels sont donc les éléments éternels dont les combinaisons variées nous donnent l'apparence du changement, de la naissance et de la mort ? Ce sont les atomes. En dehors des atomes il n'y a que le vide où ils se meuvent éternellement. Les propriétés des atomes ne sont pas seulement celles que leur prête Démocrite. Il faut leur attri-

buer outre la forme la pesanteur et la faculté de dévier légèrement de leur route. παρέγκλισις. Cette modification de la doctrine atomistique de Démocrite s'explique sans peine.

1° La pesanteur - ~~Epicure~~ attribue la pesanteur aux atomes parce qu'il veut expliquer le mvt éternel de ces corpuscules. Il croit éclaircir les choses en avançant que les atomes tombent de haut en bas en vertu de leur poids. Démocrite s'était borné à déclarer le mvt inhérent à l'atome de tte éternité.

2° Le clinamen - Ms si les atomes tombent parallèlement, comment se rencontreront-ils? Force est bien d'imaginer une déviation légère, d'ailleurs capricieuse - Epicure a d'aill. un autre but encore. Il croit à la liberté et ns verrs que l'âme ~~ne~~ ~~serait~~ ~~pas~~ ~~soumis~~ ~~à~~ un selon lui est composée d'atomes. Or. que l'âme soit libre il faut que les atomes de l'âme ne soient pas soumis à un mvt fatal, ms qu'ils puissent s'écarter à leur guise de la ligne qu'ils poursuivent

Les atomes ainsi définis, les φ de l'univers s'expliquent et sans qu'il soit besoin de faire intervenir les dieux. Les atomes en se rencontrant forment des mondes, la terre en particulier. Sur cette terre les atomes en ayant de toutes les combinaisons possibles, celles là seules de ttes les combinaisons se sont maintenues qui étaient

riables. Les merveilles de la création s'expliquent donc par le pur hasard et par les mvts nécessaires des atomes. Ainsi sont nées les plantes et les animaux, puis l'homme qui vécut d'abord à l'état sauvage et ne se civilisa que peu à peu, grâce à l'invention du vêtement, du feu, du langage, de la vie sociale. Un jour ou l'autre d'ail., cette combinaison fortuite d'atomes tombera en dissolution. Notre terre redeviendra poussière jusqu'à ce que les atomes désagrégés produisent un monde nouveau.

L'âme – L'âme humaine est formée d'atomes plus légers que les autres analogues à ceux de l'air. Les objets extérieurs se détachent sans cesse de petites images qui viennent par l'intermédiaire des sens frapper l'âme ; ce sont des εἴδωλα. Ainsi s'explique la perception de la matière. Quand des εἴδωλα analogues se superposent ds l'âme et se fondent ensemble, il se produit des idées générales qu'Epicure appelle προλήψεις (anticipations). L'âme étant composée d'atomes se dissout quand le corps meurt.

Cette conclusion est à vrai dire l'idée inspiratrice de la physique épicurienne. Epicure déclarait qu'il se souciait fort peu de la sc. S'il a fait revivre après la physique de Démocrite, c'est qu'il se proposait d'en tirer qq chose, c'est en vertu d'une certaine théorie morale. – L'idée d'Epicure est que le princip.

cause de nos agitations, le princip. obstacle à notre bonheur, est la double crainte de la mort et des dieux. Or si l'âme réalité est atome, l'âme périt entièrement. et par suite la mort n'est pas à craindre ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς en effet avant qu'elle soit venue elle n'existe pas pr ns; quand elle est venue, ns ne ns en apercevons déjà plus.

De plus en expliquant les phénomènes de la nature par les lois régulières, fatales qui régissent les mvt des atomes, on rend l'intervention des dieux inutiles Les dieux sont ainsi relégués par Epicure hors du monde ds une région située tr. loin de ns, les espaces interplanétaires. Là ils causent entre eux ds une langue qui ressemble beaucoup au grec

Morale — Epicure emprunte à Aristippe son principe, à savoir que l'objet de la vie humaine est le plaisir. Ms il analyse l'idée de plaisir, non sans profondeur et à la morale hédoniste de Aristippe il substitue une morale eudémoniste.

Sans doute l'objet de la vie est le plaisir; c'est ce que recherche l'animal Comment donc l'homme pourrait il désirer autre chose? Ms un être intelligent qui prend pr règle de ses actions le plaisir s'aperçoit bien vite que il y a lieu de comparer les plaisirs entre eux au pt de vue de leur grandeur, de les mesurer, d'en préférer qques uns, d'en fuir d'autres.

le bonheur est p. conseq. la vertu supposent donc une συμμέτρησις c.à.d ce que Bentham appellera une arithmétique des plaisirs. Certains plaisirs en effet sont naturels et nécessaires: Ex: boire de l'eau. D'autres sont naturels sans être nécessaires: ex: boire du vin. Enfin il en est qui ne sont ni naturels ni nécess: Ex: s'enivrer. Il est intelligent et, comme dit Epicure, prudent (φρόνησις) d'écarter les derniers plaisirs et même les seconds pr. ne s'attacher qu'aux premiers. Le sage cherchera donc à réduire ses besoins. Aux plaisirs violents (ἡδονὴ κατὰ κίνησιν) qui consistent ds une puissance immédiate bientôt suivie d'une pl. gr. peine il préfèrera le plaisir en repos (ἡδονὴ καταστηματική), celui qui ne trouble pas l'âme. Il aboutira ainsi à l'ἀταραξία Libre de tte inquiétude, débarrassé de tt besoin, sans crainte pr l'avenir, sans espérance aussi; le sage épicurien est au dessus des événements; les dieux ne peuvent rien contre lui et il attend sans crainte la mort qui sera pr lui la fin du tout.

Au fond de cette doctrine il y a une conception pessimiste de l'existence. Epicure tient le plaisir (et le bonheur) pour un état négatif ce n'est que l'absence de la douleur. La douleur serait donc l'état ordinaire de l'âme et l'objet de la philosophie est de

ns enseigner le moyen de vivre heureux. c.à.d. d'échapper le pl. possible à la souffrance. De là vient qu'après avoir érigé le plaisir en idéal de l'existence, Epicure trouve le plaisir parfait ds un état capable de détachement où l'âme capable de se priver de tt échappe à la souffrance en échappant au besoin. Epicure croyait avoir déterminé le vrai principe de la morale, les règles de la morale étant des maximes destinées à ns rendre heureux. On s'explique ainsi que, parti d'une idée fausse et d'aill. sans élévation, il soit arrivé à énoncer qques belles pensées et qq conséqces justes. Sa théorie de l'amitié, par ex, ne paraît pas manquer d'élévation. On a conservé de lui cette maxime: Τὸ εὖ ποιεῖν ἥδιον τοῦ πάσχειν. Il est plus agréable de faire du bien que d'en recevoir.

# Les Cyniques et les Stoïciens

—

## Le Cynisme —

Antisthène, né à Athènes en 444 devint disciple de Socrate, et conçut assez tard l'idée d'une doctrine qui prit le nom de doctrine cynique, parce qu'il l'enseigna dans un gymnase appelé Cynosargès. Antisthène emprunta à Socrate cette idée que la fin de l'existence est le bonheur. Ms avec plus d'énergie que Socrate il identifie le bonheur avec la vertu. Il n'y a qu'un mal, dit-il, c'est le vice ; il n'y a qu'un moyen d'être heureux, c'est d'être vertueux. En dehors de la vertu qui est le bien et du vice qui est le mal tt le reste est indifférent, ἀδιάφορον. Les biens de l'âme sont les seuls que ns puissions posséder réellement ; les autres dépendent de la fortune et ne ns appartiennent jamais. Le bonheur n'est donc pas le plaisir ; bien, au contraire, le plaisir est la chose la plus vile, c'est le pl. grand de tous les maux. « J'aimerais mieux être fou, disait Antisthènes, que d'éprouver du plaisir : μανείην μᾶλλον ἢ ἡσθείην. »

C'est sur ce dernier point surtout qu'Antisthènes se sépare de Socrate. Le bien d'Antisthène

et Hercule, parce que Hercule symbolise l'effort. Le cynisme symbolise l'effort comme le stoïcisme, est la philosophie de l'effort πονος et τονος.

Le plus célèbre des disciples d'Antisthènes est Diogène de Sinope, qui exagère les principes du maître et pousse l'excentricité au point de rendre le cynisme ridicule. Contrairement à ce que faisait Antisthènes il rejetait toute culture intellectuelle comme inutile et dangereuse. Une seule chose importe au sage ; c'est de se rendre indépendant par rapport aux hommes et par rapport aux choses, l'αυταρκεια.

Le cynisme ne tarda pas d'ailleurs à se fondre dans le stoïcisme, où nous retrouvons les idées morales d'Antisthènes, mais présentées sous une forme systématique par des moralistes qui furent en même temps des logiciens et des métaphysiciens.

## Le Stoïcisme

Le fondateur de l'école est Zénon de Citium, né en 350. Il fut disciple de Cratès le Cynique. C'est vers 310 qu'il ouvrit une école à Athènes sous un ~~tableau~~ portique orné des tableaux de Polyglotte [Polygnote]. Il mourut en 258, entouré du respect de ses compatriotes qui lui élevèrent un monument.

Le stoïcisme a vécu et évolué pdt toute l'antiquité. Il n'a disparu que devant le christianisme ; encore lui a-t-il tenu tête pdt plusieurs siècles. Il n'est donc pas étonnant que la doctrine se soit modifiée.

Les principaux stoïciens sont Cléanthe le porteur d'eau d'Athènes qui consacrait ses nuits

étudier et approfondir la doctrine de Zénon 2° Ariston de Chios et Hérillus 3° Chrysippe qu'on appela le second fondateur du stoïcisme. — Le stoïcisme ne fut pas moins florissant à Rome qu'à Athènes Citons Cicéron, Sénèque, Epictète, Marc-Aurèle etc...

Le stoïcisme comprend une physique, une logique ou canonique et une éthique

Physique — Les stoïciens sont comme les Epicuriens des moralistes ; comme les épicuriens ils cherchent à leur morale un fondement solide ; comme eux aussi c'est dans les philos. antérieures, c'est chez les physiciens des premiers temps qu'ils cherchent ce fondement. Ms tandis que les Epicuriens, philosophes du plaisir et du laisser aller, empruntaient leur physique à Démocrite, au penseur qui avait exclu de l'univers la force pr. n'y laisser que le mvt, c'est au contr. à Héraclite, c'est à la philosophie du devenir que les Stoïciens empruntent la meilleure partie de leur physique Ms ils interprètent la physique d'Héraclite à la lumière de la métaphys. d'Aristote.

Aristote avait distingué 4 causes, les Stoïciens les ramènent à deux : le principe passif : τὸ πάσχον — le principe actif τὸ ποιοῦν. — Le principe passif est la matière proprement dite ἡ ὕλη : le principe actif est l'esprit qui circule à travers cette matière, la raison qui est en elle ὁ ἐν αὐτῷ λόγος Cet esprit qui circule à travers le monde c'est l'âme du monde ψυχή, c'est la divinité elle-même : θεός

Le principe actif et le principe passif sont d'aill. matériels l'un et l'autre. Ms ce sont deux

formes, deux états différents de la matière. L'un, le prin. passif, résulte d'un relâchement de l'autre; ce que le prin. actif est à l'état de tension, le prin. passif l'est à l'état de relâchement.

Les Stoïciens, à l'ex. d'Héraclite, se représentent donc un élément primitif, un principe agissant qui serait analogue au feu et qu'ils appellent m. qqf. de ce nom: τὸ πῦρ τεχνικόν Ms venus après Aristote ils attribuent à ce principe une intelligence destinée à expliquer cette finalité, cette beauté que ns admirons ds le monde. Donc les choses sont sorties de ce principe primordial par voie de relâchement, par une espèce de distension. Ms ce principe circule encore à travers les choses qui sont sorties de lui: Dieu anime son œuvre, il en est l'âme. Bien pl. il tend à résorber les choses auxq. il a donné naissance: si tt est sorti du feu, tt rentrera ds le feu. La raison finira par reconquérir les choses.

La Providence des Stoïciens, néanmoins, n'est donc pas extérieure à l'univers; elle est l'âme même de l'univers qui est un être animé. Si la doctrine d'Epicure est un mécanisme, celle de Zénon est un dynamisme ou encore un hylozoïsme (ὕλη-ζῶον) On dirait encore: c'est un panthéisme matérialiste, Dieu étant identifié avec le monde et le monde et Dieu étant matériels tous deux. Peu importe d'ailleurs le nom qu'on donnera à la doctrine; ce qui la caractérise, c'est la place que fait Zénon à l'effort. L'effort, principe de sa morale, est également le principe de sa physique. Dieu est effort et la partie de Dieu qui frappe nos

sens, celle que ns appelons pl. particulièrement matière n'est qu'une interruption de l'effort divin

Canonique -

Ns retrouvons cette même idée ds la théorie stoïcienne de la connaissance. D'après Zénon la connaissance comporte 3 degrés dont le premier est la représentation φαντασία
le second est l'assentiment συγκατάθεσις
le troisième est la conviction κατάληψις
Zénon comparait le 1er état à une main ouverte, le second à une main demi fermée et le 3ème à un poing serré. Ms tandis que pr. les Epicuriens l'âme est passive ds la connaissance et reçoit les impressions comme de la cire, au contraire pr. les Stoïciens la connaissance est une prise de possession des images par l'esprit et la connaissance est d'autant plus complète que l'esprit se tend davantage et qu'il fait un pl. gr. effort.

Les idées générales les Stoïciens les appellent eux aussi des prolepses, πρόληψις. Ils emploient qqf. une autre expression qui leur est propre: κοιναὶ ἔννοιαι les notions communes ou générales ne se forment pas d'elles-mêmes. C'est ns qui les formons en déployant une activité dt le germe ns est inné. D'où le terme ἔμφυτοι πρόληψις

Morale -

La morale des stoïc. est très étroite liée à leur physique par l'intermédiaire de leur théorie de l'âme. L'âme est un souffle inné πνεῦμα σύμφυτον c'est une parcelle de l'âme universelle, c'est qqchose de ce principe actif tendu à travers l'immensité. La partie supérieure ou raisonnable de l'âme, les stoïc.

l'app. τὸ ἡγεμονικόν. Or de même que l'âme du monde, principe actif, circulant à travers la matière s'efforce de l'absorber en elle, ainsi ds chacun de ns le rôle de l'âme raisonnable est de reconquérir la place qu'elle peut av. perdu, elle doit tt absorber tt le reste. De là une conséquence nécessaire, la proscription des sentiments, des émot, des passions, de tt ce qui n'est pas pure activité, pur effort. Il faut que la raison, principe actif, supprime supplante l'émotion, ——— passif. L'idéal sera donc l'absc. de tte émotion l'ἀπάθεια, que les stoïciens app. encore ἀταραξία c. les épic. Les Stoïc. arrivent ainsi par une tt autre voie à la m. conclus. que les épicur. Ms s'ils se servent du même mot, ce mot ne désigne pas tt à fait la même chose. L'ataraxie des épicur. est en effet du laisser aller, celle du Stoïc est le prix d'une lutte, d'un effort. Le sage n'arrive à cet état d'ἀπάθεια qu'après de longues et pénibles fatigues.

On comprend alors la double formule que Zénon et Cléanthe ont donné de la vertu. Zénon disait que la vertu consiste à vivre d'accord avec soi-même « ζῆν ὁμολογουμένως ». Cléanthe disait qu'être vertueux c'est vivre conformément à la nature ζῆν ὁμολογουμένως τῇ φύσει. Au fond ces 2 formules sont équival. p. les Stoïc. L'essence de la nature est l'activité raisonnable τὸ πνεῦμα. Vivre conformément à la nat. c'est donc se conformer à la raison. Ms la raison étant avant tt logique τὸ λογικόν, vivre

raisonnable c'est suivre ~~strictement~~ des règles constantes, c'est rester d'acc. avec soi-m., constance idée. C'est ds ce sens que les Stoïc. rom. faisaient de la constance la pre de ttes les vertus.

Que sera donc le sage stoïc.? Supérieur au plaisir et à la douleur qu'il dédaigne également, méprisant ts les prétendus biens qui ne dépendent pas de lui, qui lui viennent de la fortune, insoucieux des maux auxquels il peut tjrs échapper par la mort, fidèle à des règles de conduite une fois qu'il les adoptées, sans désir, sans crainte, sans espérance, étranger à tte passion, ~~à~~ ph. fo et même à tte émotion, indifférent à tt excepté au devoir τὸ καθῆκον il est égal aux dieux d'après Zénon, il leur est même supérieur car les dieux sont vertueux naturellement au lieu que le sage a du lutter et vaincre. Il pratique la vertu par excellence, la θεωρησις, il se consacre à la réflexion, il mène ce disent les Stoïc., une vie logique βίος λογικός

Cette vertu supérieure une fois acquise ne peut être perdue parce que c'est une diathèse διάθεσις. Bien pl. elle n'admet pas de degré. Ns touchons ici au pt - paradoxal du Stoïcisme primitif. La vertu étant activité raisonnable, comme on est raisonnable ou non, on est vertueux ou vicieux, pas de milieu. De là 2 catégories d'hommes: d'un côté les sages οἱ σπουδαῖοι, de l'autre les méchants ou les fous οἱ φαῦλοι. Ainsi pas de degrés ni ds la vertu ni ds le vice.

De même, s'il n'y a qu'un bien, la vertu

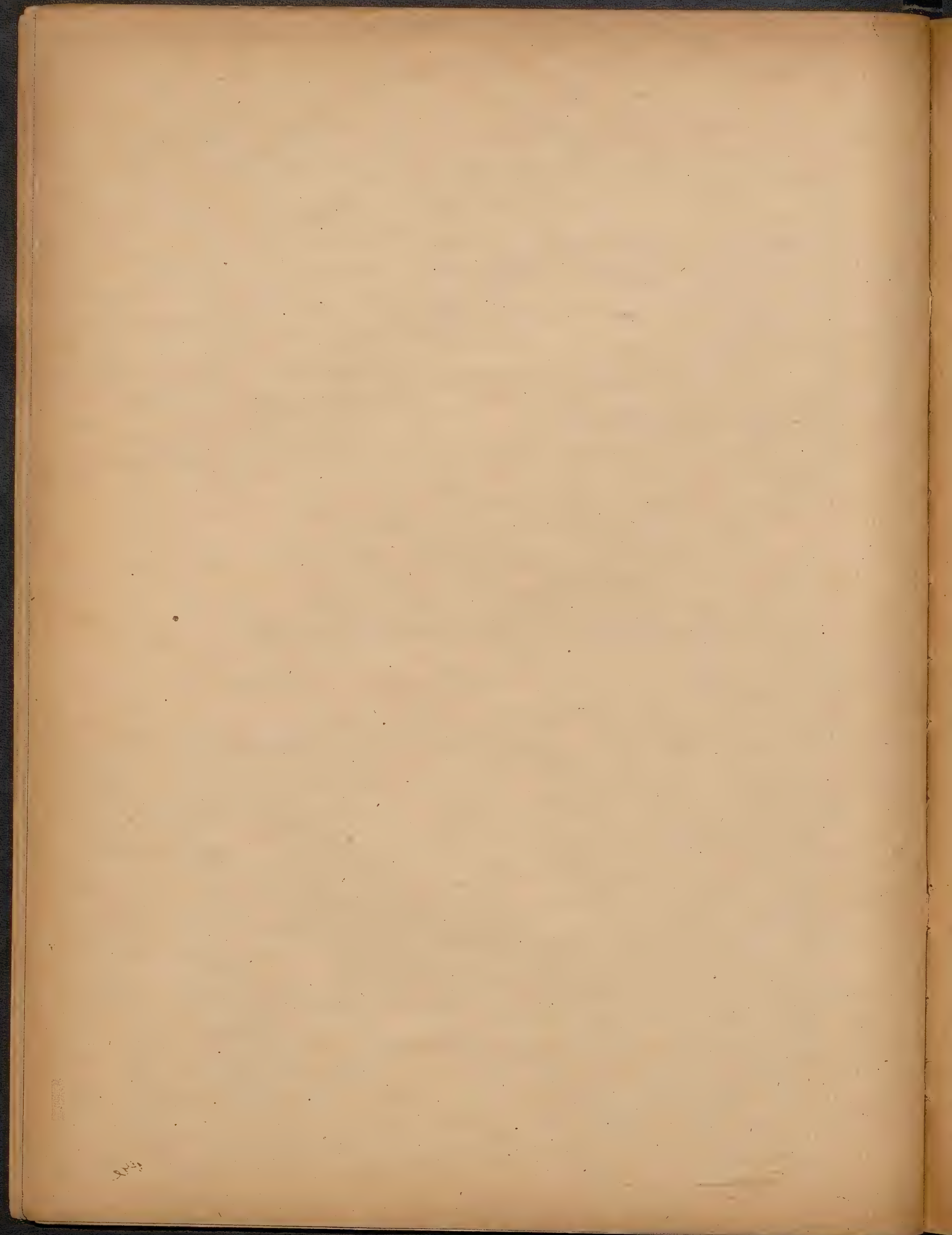
et qu'un seul mal, le vice, et le reste, santé, richesse, honneur est sans import. ce ne sont ni des biens ni des maux. On ne s'expliquerait pas l'influence du stoïcisme, sa diffusion ds la société antique si ces théories exagérées et paradoxales s'étaient conservées. Ms peu à peu le stoïcisme s'atténua : ds le vice et la vertu on admit des degrés ; l'on admit que la santé, la richesse, les honneurs, sans être des biens étaient néanmoins préférables à leurs contraires. Les stoïciens désignèrent ces biens par un mot spécial : τὰ προηγμένα

—

## Le Scepticisme et la Nouvelle Académie —

—

Ns venons de étudier deux doctrines qui fondent la morale sur des considérations physiques & métaphysiques ! Il y avait une troisième parti à prendre : c'ét. de condamner la spéculation en général et d'aboutir à la morale en désespoir de cause. Un mouvement analogue s'ét. produit déjà avec les sophistes et Socrate. Ns avs vu comment de l'abandon même des questions physiques ét. née la science morale. Les sceptiques ne sont pas comparables aux sophistes. C'est eux aussi sont des moralistes qui ne croient pas à la sc. La tendance à



prôner la morale aux dépens de la sc. a existé de tt temps. La fondat.

Le fondat. du scepticisme est Pyrrhon. Né à Elis en 360 av. J. + en 270 Il paraît s'être attaché ds sa jeunesse à l'atomisme de Démocrite. C'est en effet de Démocrite que le pl. anc. scepticisme s'inspire. Pyrrhon se fondant sur ce que des raisons d'égale force peuvent être invoquées pour et contre tte opinion conclut que on ne saurait affirmer ou nier quoique ce soit. La vérité est incompréhensible ou du moins elle ne peut pas être saisie par l'intelligence, ακαταληπτον. Ce qui la caractérise c'est l'ακαταληψία. Dès lors il n'y a qu'un parti à prendre p. le sage, c'est la suspension de tt jugement ἐποχή, c'à.d. l'abstention, c'est cette abstention que Pyrrhon caractérisait du mot ἀφασία, l'aphasie. Pyrrhon résumait sa pensée ds une formule restée célèbre : « Οὐδὲν μᾶλλον » car il n'y a pas pl. de raison d'un côté que de l'autre.

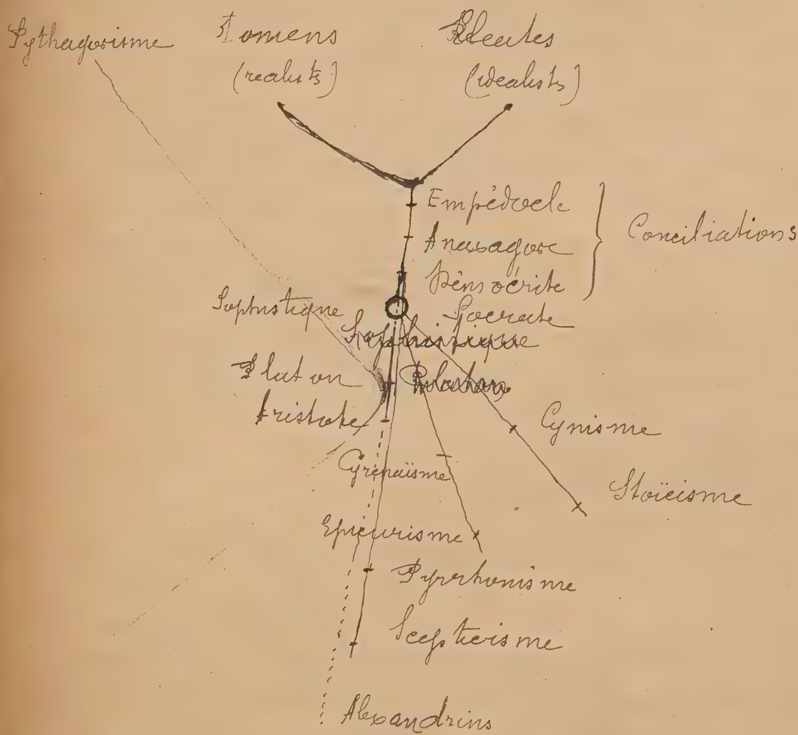
Quels sont les pts sur lesquels le doute doit porter ? Le doute ne porte jamais sur le phénomène. Pyrrhon distingue formellement entre ce qui apparaît τὰ φαινόμενα et ce qui n'apparaît pas τὰ ἄδηλα. Ns pvons et ns devons croire aux apparences ou du moins ns laisser guider par elles. Quant aux choses qui se cachent derrière les apparences ou comme ns dirions aujourd'hui quant aux réalités qui se cachent derrière les phénom. elles sont inaccessibles à nos intellig. Ns dev. donc ns en tenir aux apparences et Timon, le pl. célèbre des disc. de Pyrrh, disait l'apparence c'est la reine.

De cette doctr. Pyrrhon tirait des conclusions morales. Les choses extérieures doivent ns être indifférentes puisque ns ne savons pas ni saurons jamais ce qu'elles sont ni jusqu'à quel pt elles sont indifférente aussi ns sera-ce ce qui a prouvé par ses contradict. l'impossibilité où elle est d'arriver à la vérité. Le sage pratiquera donc le détachement que Pyrrhon app. tantôt ἀταραξία tantôt ἀπάθεια. La conclusion est donc celle de ttes les écoles philosoph. de cette époque. Ce qui est original c'est la manière dt il l'établit.

Les principaux disciples de Pyrrhon furent Philon d'Athènes
Nausiphane
Timon

Deux siècles plus tard le scepticisme, qui paraissait éteint, eut une résurgence avec Aenésidème de Cnosse (Crète) né vers 80 av. J.C. Il paraît avoir été l'inventeur de dix tropes ou arguments sceptiques. Ces tropes sont pourrait-on dire, les catégories du doute! Les choses dt ns devs douter sont énumérées, classées et chacun de ces tropes devient un argument en faveur du scepticisme. Ils se ramènent ts d'aill. à un seul et même argument. Les sceptiques se fondent av. tt sur les contradict. entre les hommes, sur les erreurs perpétuellt commises, l'impossibilité de trouver une règle sûre pr distinguer le vrai du faux.

Deux siècles plus tard Sextus Empiricus


Pythagorisme
Ioniens
(réalistes)
Eléates
(idéalistes)
Empédocle
Anaxagore
Démocrite
Conciliations
Sophistique
Socrate
Platon
Aristote
Cynisme
Cyrénaïsme
Stoïcisme
Epicurisme
Pyrrhonisme
Scepticisme
Alexandrins

résuma ts les arguments du scepticisme. Cette compilation ns est restée. Ns y trouvons en faveur du scepticisme des arguments nveaux et qui font pressentir l'idéalisme moderne, en particulier la Critique de David Hume et de Kant. Il y est question en effet de la relativité de la connaiss. humaine, de l'impossib. pr la raison de se démontrer à elle-m. sa propre légitimité et enfin de la valeur problématique de l'idée de cause et du rapport de causalité quand ns les appliquons à la nature.

La Nouvelle Académie – La philo platonicienne ne fut jamais complète en Grèce. Elle eut comme une renaissance avec la Nvelle Académie. Les philo. de la Nv. Académie abandonnent complèt. la partie théorique du platonisme et c'est pourq. on hésite le pl. souvent à voir en eux des Platoniciens. Cepdt ils prétendaient se rattacher à Platon et de fait ils lui empruntaient qq chose ~~sa dialectique~~. Ds ds dialogues de Pl. ns assistons à des discuss. subtiles où le pour et le contre sont soutenus tour à tour avec une égale habileté. Parfois même la conclusion manque comme si l'auteur voulait ns laisser ds l'incertitude. Certes Plat. est tr. éloigné du scepticisme, ms sa méth. dialectique pouvait devenir une arme entre les mains de philo qui ne croyaient pl. à la possibilité d'atteindre la vérité absolue. Ces philo furent ceux de la Nvelle Académie.

Arcesilas né vers 316 et Carneade

né vers 219 Ils deux enseignement que la so. est impossible ; que rien n'est certain, qu'il faut s'en tenir au probable. De là le nom de probabilisme donné à cette doctrine Ds les choses de la vie pratique faisons ce que ns paraît raisonnable τὸ εὔλογον Pr Ts le reste abstenons ns d'affirmer Carnéade qui fut certainement un des gr. penseurs de l'antiquité dépassa Arcésilas Il eut l'idée de déterminer les differ. degrés de la probabilité Il entreprit ainsi une critique de la connaiss. une critique des facultés de l'esprit qu'on a rapprochée, Ttes proportions gardées, de la critique de Kant. Les philos. de la Nvelle Académie ressemblent donc aux Sceptiques par bien des cotés, par leur conclusion. Ms la differ. est profonde. Les Sceptiques en effet fondent leur doute sur un simple fait, à savoir que les opinions sont les pl. diverses, contraires même ont été soutenues avec une égale vraisemblance sur ts les pts. Ms la Nvelle Académie se fonde sur les condit. mêmes ds lesq. s'exerce l'esprit humain C'est donc un doute pl. systématique que celui des Sceptiques et un doute qui par là n'est pas irrémédiable

## Le Néo-platonisme d'Alexandrie

La philosophie antique devait en présence du christianisme tenter un dernier effort C'est à Alexandrie qu'elle se trouva en contact avec le mysticisme oriental C'est là que naquit une philosophie qui s'inspirant du platonisme en

en particulier, ns y mêlerent beauc. d'autres éléments tirés de la philo d'Aristote et des Stoïciens, interprétant d'aill. ttes ces doctrines ds le sens mystique; présente un caractère profondément original.

Le fondateur de l'école d'Alexandrie est Ammonius Saccas né en 175 après J.C. + en 250. Son disciple Plotin est mieux connu que lui. Plotin né en 205 apr. J.C. à Lycopolis (Egypte), après av. suivi les leçons d'Ammonius, vint à Rome, y enseigna sa doctrine, convertit à ses idées l'empereur Gallien et mourut en Italie en 269. Il a composé 54 opuscules que son disc. Porphyre réunit en 6 livres de 9 groupes chacun. Ce sont les Ennéades. L'œuvre de Plotin témoigne de la pl. gr. élévat. d'esprit. Le style en est parf. obscur. Ms la pensée devient claire dès qu'on la rapproche de celle de Platon, d'Aristote et des Stoïciens.

Plotin est parti de cette idée que tte chose ici bas est pénétrée de pensée et tend à la pensée. C'est là, comme on s'en souvient, le principe de la philos. d'Aristote. La pensée attire à elle les choses. Ms avec les Stoïciens Plotin estime que les choses ne sont pas extérieures à la pensée. Une âme circule ds les choses. Avec les Stoïciens Plotin croit à une âme du monde la ψυχη. Représentons ns donc le monde matériel comme formé d'une âme et d'un corps. Ce corps est ce qui a le moins de réalité, ce qui existe le moins de l'univers. Il n'a de réalité que ds l'âme.

Ms cette âme du monde ne se suffit pas à elle-même, elle n'est pas par elle-m. intelligente, elle se tourne vers l'Intelligence pr. lui demander sa lumière Au dessus de l'Ame Plotin place donc l'Intelligence Νοῦς, siège des Idées. Les Idées sont comme la réfraction de l'Intell, réunies elles forment l'Intellig. Ainsi au dessus de l'univers des Stoïc. Plotin place le monde platonic. des Idées et ce monde il lui donne un nom il l'app. l'Intellig. Νοῦς. Ms

Ms l'Intellig. ne se suffit pas enc. à elle-m. Elle est formée d'Idées multiples et l'Etre absolu est un Au dessus donc de l'Intelligence elle-même il faudra placer l'Unité pure, le Bien identique à Dieu, ce que Platon appelle l'Un τὸ ἕν L'Un étant supérieur aux Idées, à l'Intelligence ne peut pas être pensé, il est plus que pensée ἐπέκεινα νοήσεως Bien pl. il est supérieur à l'existence, à l'être et ns n'avs pas le dr. de dire qu'il existe au sens ordinaire du mot parce que ns ne connaissons et ne concevons l'existence que sous forme de limitation et de multiplicité Dieu est donc supérieur à l'existence ἐπέκεινα τῆς οὐσίας

Ainsi l'âme du monde, l'Intelligence et l'Un supérieur à l'Intellig. et même à l'Etre voilà les 3 hypostases. les 3 subst. de l'école d'Alexandrie

Quel est le rapp. de ces 3 subst entre

elles ? C'est l'Un qui est l'origine de toutes choses, non pas qu'il ait précédé l'Intellig. et l'Ame. L'Un, l'Intellig. et l'Ame sont donnés ensemble de toute éternité. Mais l'Intellig. dérive de l'Un et l'Ame dérive de l'Intellig. Cette dérivation est ce que Plotin appelle la Procession en Dieu. La Procession en Dieu est suivie d'une conversion vers Dieu (ἐπιστροφή) : l'Intellig. sortie de l'Un se tourne vers lui et l'Ame se tourne vers l'Intell.

C'est sur cette idée qu'est fondée la morale de Plotin. Plotin considère les âmes humaines, parcelles de l'âme universelle, comme corrompues par leur mélange avec la matière. La plupart des hommes restent ensevelis dans la sensat. Quelques uns capables de s'élever jusqu'à un cert. point, mais incapables d'élever les yeux au dessus de leur tête deviennent simplement vertueux et se consacrent à la vie pratique visant seulement à faire un choix raisonnable entre des biens infér. Mais il y a des hommes privilégiés qui étant de nature divine se tournent vers la source de toute lumière. Ceux-là méprisant la terre vivent par la pensée dans leur vérit. patrie. Voilà la vertu supérieure. Elle se définit une ressemblance avec Dieu Θεῷ ὁμοιωθῆναι. La fin supér. de l'h. est l'élévation extatique à Dieu. Cette union de l'âme hum. avec Dieu ne peut pas s'effectuer par la pensée puisque Dieu est supér. à la pensée. Dieu ne peut pas être connu,

ns il peut être possédé - Plotin app. extase ou

ere - simplificat, contact (ἔκστασις, ἅπλωσις, ἁφή)

à cette union de l'âme avec Dieu

Les princip. disciples de Plotin sont

Porphyre et Jamblique.

---

# Philosophie chrétienne

Hre du dogme : St Justin - St Irénée (140 après J.-C.) - Clément d'Alexandrie - Doctrine de la Trinité (IIème s.) : Origène (185-254) - Athanase (rédige les formules du concile de Nicée)

Pères latins - Tertullien (160-245) Arnobe et Lactance (vers 300) - Augustin (354-430)

Boèce (5ème s.) - Cassiodore

## La Scolastique

Alcuin - Prolongement de l'antiquité : formalisme - logique formelle, conciliation cherchée entre le dogme et la philos. ancienne, entre la raison et la foi.

Scolastique platonicienne IX, X, XI, XII ème s.

Infl. platonicienne et néo-platonisme - Credo ut intelligam (St Anselme)

Scot Erigène (IXème s.) - Le probl. des universaux

St Anselme (1033-1109) adopte la solution platonicienne - Preuve ontologique de l'existence de Dieu

G. de Champeaux (+1121) exagère ce réalisme

Roscelin (XIème s.) Les universaux sont des flatus vocis : nominalisme

Abélard (1079-1142) L'universel existe ds les choses (in re) - Ce n'est pas le mot (vox) ms le jugement (sermo)

Les mystiques : St Bernard.

II. Scolastique péripatéticienne XIII ème siècle

— La raison appliquée à défendre la foi. Les oeuvres d'Aristote se répandent (XIII em s.) Influence des Arabes (Averroès + 1198) par l'intermédiaire des Juifs.

Albert le Grand (1193-1280)

S^t Thomas, son disciple (1225-1274)

la Summa Theologiae : Naturalis ratio subserviat fidei - En politique : absolutisme théocratique

Duns Scot (1274-1308), le doctor subtilis - la liberté

Roger Bacon (1214-1294) combat les forces occultes, recommande l'expérience. « Le raisonnement conclut, il n'établit pas » - Progrès : l'antiquité est la jeunesse du monde - Mysticisme fondé sur l'exper. intérieure

Raymond Lulle (1234-1315) le grand art

# F. Bacon (1561-1626)

François Bacon est né à Londres en 1561 et fit ses études à Cambridge; il se destinait à la jurisprudence. Élu à la chambre des Communes en 1593 il ne s'y fit pas remarquer. Qques années pl tard il plut au roi Jacques 1er qui le nomma garde du sceau, chancelier et pair d'Angleterre: il prit alors le nom de lord Verulamus (1617); de nbreux abus se commirent sous son ministère, et en 1621 le Parlement l'en déclara responsable; il fut déclaré coupable et condamné à une forte amende et à la prison perpétuelle; le roi lui fit remise de sa peine; il mourut en 1626 — Il publia en 1605 son traité de l'Avancement des sciences, en Anglais, qu'il traduisit plus tard en Latin: de dignitate et augmentis scientiarum; en 1620 le Novum Organum, destiné à remplacer l'Organon ou logique d'Aristote. Ces 2 ouvrages furent réunis en un seul qui devait s'appeler Instauratio magna scientiarum et qui ne fut jamais achevé.

Bacon a été particulièrement frappé par les grandes découvertes scientifiques de son temps et du siècle précédent. Ce qu'il remarque ds ces découvertes, c'est qu'elles ne sont pas dues Ajrs à un pur hasard. Ds cert. d'entre elles et notamment ds la découverte de l'Amérique le raisonnement a joué un rôle. Ne pourrait-on déterminer les règles d'une meth. qui conduirait sûrement et non plus accidentellement et non pl à des inventions et des découvertes utiles? Cette sc. que Bacon

Un historien anglais contemporain a dit de Bacon que c'est le Socrate britannique. En effet malgré des differ. profondes il y a entre ces 2 esprits une gde analogie. Ce qui caractérise l'esprit et aussi l'œuvre de Bacon comme le socratisme c'est le dédain de la fausse science. La tentative de Bac. c. celle de Socr. est une react. du savoir précis, modeste, limité contre les prétentions à la sc. universelle, contre les généralités vagues. C. Socr. Bacon restreint le domaine de la sc. ; c. lui il lui assigne c. 1er objet l'utilité pratique. ms ici se révèle la différence de deux genies : pr. Socr. qui est un Grec l'utilité pratique c'est l'intérêt de l'âme, la moralité, la vertu et c'est pourquoi il ramène la philo à la sc. morale : pr. Bacon qui est anglais l'utilité c'est l'intérêt matériel ; le 1er intérêt de l'h. c'est de se rendre maître de la nature et de faire servir la sc. à l'industrie. Enfin l'un et l'autre ont compris que l'une et l'autre la méthode était l'essentiel de la science : Socrate passait pr av. inventé la definit. et l'induct. Bacon n'est pas l'inventeur de la méth. expérimentale, ms il est un de ceux qui en ont le mieux pénétré l'esprit et ~~pénétré~~ compris l'importance.

entrevoit pr. l'avenir, il en parle déjà en termes magnifiques : elle doit ns rendre maîtres de la nature car plus on sait, plus on peut : tantum potest (homo) quantum scit ; elle n'engendrera pas l'athéisme, quoique qq esprits timorés le prétendent : leves gustus ad atheismum movere ; pleniores autem haustus ad religionem reducere. Cette sc. ns n'y parviendrons qu'en laissant de côté les anciens et en ns confiant à nos propres forces. Les anciens savaient moins de choses que ns ; antiquitas saeculi, juventus mundi. Ns n'y parviendrons aussi qu'en ns tenant à égale distance entre les deux excès où la philosophie est tombée jusqu'ici : d'un côté le pur empirisme ; de l'autre le dogmatisme ou intellectualisme. L'empirisme pur est la méth. des alchimistes ils recueillent des faits, ms ne savent pas en tirer parti. On peut les comparer à des fourmis qui amassent des provisions et les emmagasinent telles qu'elles sont. Quant au dogmat. ou intellectual. - et Bacon désigne par ces mots les philos. proprt dits, les discip. d'Aristote, les logiciens etc... - B. les compare à l'araignée qui tire d'elle-même une toile subtile mais sans solidité. Il y a un milieu à tenir entre ces deux méthodes, dt l'une consiste à noter simplemt les faits, que fournit l'observation, à les tirer du dehors, et l'autre à les tirer de soi. Le vrai savant sera c. l'abeille qui

va de fleur en fleur chercher ses matériaux, ns qui les transforme et en fait de la cire et du miel.

Avant de tracer les règles de cette méth. B. procède 1° à une classification des sciences
2° à une énumération des erreurs

Il faut délimiter le domaine de chaque science, p. éviter qu'elles empiètent les unes sur les autres et p. que le savant sache ce qu'il cherche : rien de plus dangereux que de mêler la théologie à la physique - Il faut en outre déterminer les erreurs où ns sommes enclins à tomber afin que ns sachions les éviter

1° B. distingue 3 groupes de sciences, correspondant aux 3 princip. facultés de l'esprit.

a) les sciences de mémoire
b) — —— d'imagination
c) — —— de raison.

a) les sc. de mémoire sont les diverses hist. H. politique, H. ecclésiastique, H. littéraire et H. naturelle (H. des monstres, cas pathologiques)

b) les sc. d'imagination : ce sont les diverses formes de la poésie qui se ramènent à 3 : la poésie narrative (épopée) - la poésie dramatique - la poésie parabolique

c) les sc. de raison les sc. se subdivisent en 2 groupes dt l'un comprend principalement la théologie inspirée et l'autre la philosophie première — La théol. inspirée est l'étude de Dieu

fondée sur la révélation. La philo a un triple objet: Dieu, la Nature et l'homme. Philosophia triplex propositum: Deus, natura, homo. L'étude philosophique de Dieu appartient à la théologie naturelle. L'étude de la Nature comprend 2 part. principales, la métaphysique et la physique. La metaphys. a pr. objet les causes finales; la phys. l'étude des causes efficientes. — Quant à la sc. de l'homme elle comprend d'une part l'étude du corps humain (médecine), de l'autre l'— de l'âme (Logique et Ethique)

Il faut remarquer que Bacon ne proscrit pas, c. on l'a dit qqfois, la metaphy; il se borne à la détacher de la physique. "La recherche des causes finales est stérile, ms cela ne veut pas dire qu'elle soit inutile" Elle appartient à une sc. distincte; il ne faut pas mêler cette recherche aux recherches physiques proprement dites. Bacon blâme Aristote d'av. assigné la déterminat. des causes finales pr. objet à la sc; par là Aristote a retardé de bien des siècles le progrès de la science; c'est Démocrite qui avait compris le véritable objet de la recherche scientifique: les grecs étaient ds la bonne voie avec les premiers penseurs — Socrate, Platon et surt Aristote ont retardé le progrès de la science (Bacon revient plusieurs fois sur cette idée, reprise par Grote selon lq. ces 3 philo. ont retardé le progrès de la sc. pour 20 siècles en détournant les recherches de la physique vers la métaphysique.

2° La théorie de l'erreur ou préparent l'exposé des principes de la méthode. Bacon app. "idoles" nos erreurs ; il en distingue 4 espèces

a) les idoles de la tribu (idola tribus), les erreurs communes à tte l'humanité, qui tiennent à la conformat. de nos organes ou de notre intelligence. Ainsi il y a des illusions des sens communes à tous, c. de voir ronde une tour carrée, ou recourbé un bâton à moitié plongé dans l'eau. Il y a des illusions de l'entendement qui tiennent à la forme de l'entendement : ainsi ns tendons à ériger des cas particuliers en lois générales ; ns ne voulons pas admettre d'exceptions ; ns cherchons partout l'unité et la simplicité ; de là un grd n/ d'erreurs surtout ds les sciences.

b) les idoles de la caverne (idola specus) : ce sont les erreurs qui tiennent à notre conformation individuelle, physique ou morale : ainsi certaines illusions des sens tiennent à un défaut des organes, défaut à ns particulier ; les uns ne voient pas de loin ; d'autres ne voient pas de près. De même pr. l'entend : certains ne cherchent et ne comprennent que le détail et les vues générales leur échappent ; d'autres ne pensent que par idées générales et sont incapables de comprendre les faits. Certains aiment la nouveauté, d'autres préfèrent l'antiquité : de là bien des erreurs

c) les idoles du forum (idola fori) : ce sont

les erreurs du langage. Beauc. d'erreurs, selon Bacon, doivent être attribuées au lang. Cert. mots, tels que le mot hasard, sont vides de sens; ns les employons cepdt, croyant penser à des choses; il ns arrivera d'attribuer un effet au hasard et de croire que ns l'avs expliqué.

d) les idoles du théâtre (idola theatri) Ces erreurs sont dues aux théories scientifiques, aux systèmes philosophiques. De même en effet que cert. héros de théâtre finissent par ns faire l'effet de personnages ayant existé de même que les héros de la fable finissent par devenir pour nous des êtres vivants, ainsi les théories philosophiques et scientifiques qui ne sont que des hypothèses deviennent pr. ns à la longue des vérités que ns mêlons aux faits comme si elles ét. des faits elles-m.

Cette classific. va des erreurs profondes aux erreurs superficielles et de l'inné à l'acquis; les erreurs de la tribu sont inévitables; celles du théâtre sont les pl. aisées à éviter. Par cert. côtés cette analyse de nos erreurs fait pressentir la Critique de Kant. Les idoles de la tribu en effet sont des erreurs qui expriment en qq sorte la conformat. de notre esprit. D'un bout à l'autre de cette analyse d'ailt. la même idée domine, l'idée que notre esprit ne reflète pas directement les choses, qu'il y a des proport. entre l'esprit et — ——; que l'esprit impose aux choses qu'il pense sa propre forme et

De cette idée que l'esprit est speculum inaequale, quod rerum radios immutat à la glorification de l'expérience il n'y a qu'un pas. En effet si l'esprit est un miroir qui dévie les rayons des choses ce n'est pas en nous que nous trouverons les principes de la connaissance, il faudra que l'esprit sorte de lui-même qu'il se fasse écolier à l'école de la nature. L'expérience est le fond de la méthode baconienne

Le but de la méth. expérimentale, l'objet de la philo. bac. est la détermination de la forme. La forme pr. Bac. c'est la loi de l'acte pur, les actes purs. En y regardant de près on trouve que Bacon est mécaniste: malgré son horreur pr. la déduct. et la pure métaphys. il se rattache au fond à la doctrine des atomes. Au reste il ne dissimule pas son admirat. pr. Démocrite, qui fut selon lui le pl. gd penseur de l'antiquité. D'après lui les propriétés des choses tiennent au groupement de leurs parties élément. et les changements ds les choses, les phénom. physiques ne sont que des déplacements de leurs parties: de sorte que la forme d'une chose c'est son essence et c'est par elle-même la configuration de ses parties et leur disposition [illegible]. Ms depuis Bacon en m. temps que les parties de la matière adoptent une cert. disposit. l'objet total se revêt de cert. qualités qui frappent nos sens. Ces qualités s'expliquent au fond par l'ordre et le groupement des parties élémentaires. Le but d'Aristote et de la scolastique fut de prendre ces qualités pr. des réalités la qualité est ce qu'Aristote appelait l'acte pur. On peut dire que la forme entendue au sens de constitution élémentaire est la condition ou la loi qui gouverne l'apparition de la qualité. C'est ce que signifie ce mot de Bacon "la forme est la loi de l'acte pur."

Ns trouvons donc chez Bac. sous une forme incomplète le mécanisme des modernes. Ms tandis que Descartes a compris que si l'on réduisait les changements de la matière à des déplacements de parties, à des mvts, il fallait mettre les qualités apparentes des choses ds l'esprit ds le sujet, Bacon met ds les objets à la fois les mvts et les qualités et considère les qualités c. se superposant pr. ainsi dire aux choses. Il est donc imparfaitement mécaniste; il est pl. imparfaitement encore cartésien. Le cartésianisme est cette doctrine qui fait de l'esprit et des formes de l'esprit le centre des choses. Bacon est le 1er d'entre les modernes qui ait signalé l'écart entre la pensée et son objet; ms il a cru que cet écart pouvait se corriger par des observations faites; il ne croit pas à la relativité essentielle de la connaissance. Il prépare donc le cartésianisme de la philo mod. ms il est loin d'av. formulé cette doct.

—

que par conséquent il les déforme : c'est un speculum inaequale. Kant, à ns yeux, a une idée analogue ; ms tandis que pr Kant l'esprit qui impose aux choses sa forme crée ainsi la vérité, p.q. la vérité est relative à l'entendement ; au contr. pr Bacon cette imposition de la forme de l'esprit aux choses est la source d'erreur par excellence.

La méthode de Bacon. Déterminons maintenant l'objet et les procédés de la méth. baconienne. L'objet de la sc. d'après Bacon est la recherche des formes et le sens qu'il donne à ce mot forme est très complexe. Tantôt il paraît identifier la forme avec la définition, ou c. on dit en logique, avec la differ. propre : la sc. se proposerait de définir c.à.d. de distinguer. tantôt il désigne sous ce nom l'essence cad ce sans quoi la chose ne serait pas. tantôt enf. il app. forme la loi de génération de la chose. En t. t. Bac. oscille entre la conception antique et l'idée moderne de la sc. Pr les anc. l'objet de la sc. est de pénétrer jusqu'à l'essence des choses ; pr les modernes la sc. vise uniqt à rattacher les phénom. les uns aux autres par des lois générales. Bac. se sépare des anc., ms il n'est pas encore avec la sc. moderne. Le but qu'il assigne à la sc, à savoir la détermin. des formes, n'est pas purt scientif. Malgré lui il fait encore à la méta. sa part.

Un 2e procédé c'est l'expér : experientia litterata. Il faut commencer par l'observat. pr passer par l'expérience, puis l'expérimentation qui modifie les condit. où les faits se produisent & les présentent à l'observat. ds les circonst. les pl. favorables. Bacon indique un gd nbre de procédés. Ce qui est remarquable, c'est le mot litterata, expérience lettrée. Ce mot doit être pris ds son sens le pl. précis : il s'agit de l'expér. écrite, notée, c'est par là que l'expér. bacon. diffère de ttes les autres ; on a expérimenté bien avant Bacon, mais ce qui est nveau c'est que l'expér. n'a pas de valeur si elle n'est pas enregistrée, que la mémoire est la gde ennemie de l'observation parce que se souvenir c'est déformer et est ramener le fait à sa propre personnalité, c'est mettre qq.ch. de soi-m. Ds les choses trs verrs que Desc. condamne également la mémoire, ms pr. une autre raison d'ordre métaphys.

Bacon ns dit d'aill. en propres termes que la sc. doit se proposer la transmutation des choses les unes ds les autres : on doit chercher à faire de l'or et non seult avec de l'argent, ms avec n'importe quels matériaux. Bac. n'est donc pas aussi loin des alchim. qu'on le suppose srt : par cet. côté il appartient encore au Moyen-Age.

Ms ce qui est remarq. c'est le moyen imaginé par lui pr. atteindre le but des alchimistes ; l'idée de Bacon est qu'il faut considérer à part chacune des qualités de l'objet couleur, chaleur, son etc... ; déterminer la forme ~~de trouver~~ cette qualité cad son essence et son origine. Alors devenus capables de produire à volonté telles ~~et~~ telles qualités, ns pourrons à volonté produire telles et telles choses. Cette idée d'abstraire les qualités de la matière pr. les soumettre isolément à l'analyse, est une idée éminemment scientif que la physique moderne devait adopter. Ainsi ns trouvons ds la philo. de Bacon le pl. curieux mélange d'idées empruntées au Moyen Age et d'idées modernes.

Quels sont les procédés de la méth. baconienne ? Le procédé essentiel est l'induction. Bacon a le pl. profond mépris pr. la méth. syllogistique, pr. le raisonnem. déductif. Les prémisses du syllog. sont necessairt des proposit. générales ; ces proposit., comment les obtiendra-t-on sinon par induction ? L'induct. est donc le

La rejection – L'induction ne procède pas seulement par généralisat. graduelle, mais aussi par éliminat. par rejectiones debitas. Ce que Bacon reproche aux anciens ce n'est pas seulement d'av. mal observé et généralisé trop vite, c'est de n'av. tenu compte que des faits favorables à une hypoth. sans s'inquiéter des faits qui l'infirment. Une expérience faite suggère l'idée d'une cause; ms cette suggestion ne suffit pas: il faut chercher s'il n'y a pas des faits qui infirment l'hypothèse. En d. t. la sc. antique se contentait du vraisemblable, du probable, il faut la certitude.

procédé fécond; il faut partir de l'exper. et généraliser. Cette induct. peut prendre 2 formes 1o la généralisation graduelle 2o la rejection et l'exclusion

1o généralisation graduelle - Une fois les faits recueillis par l'observateur, il ne faut pas, c. on l'a fait jusqu'ici, s'élever tt de suite aux axiomes les pl. généraux. Il faut généraliser graduellt ceci formules une loi d'une généralité restreinte qui exprimera exacte les faits sans jamais les dépasser. Les lois ainsi obtenues pourront alors être comparées entre elles; on en tirera des lois pl. générales. Ainsi de proche en proche le savant s'élèvera aux gr. généralisat.

2o inductio per exclusiones et rejectiones debitas (nécessaires) - Elle consiste à déterminer la cause des φ en éliminant ttes celles d'entre les condit. qui ne sont pas les vérit. causes. Pr. pratiquer cette éliminat. Bac. veut qu'on dresse 3 tables, table de présence, table d'absence et table de degrés. Ds la table de présence on notera ts les cas où le φ se produit; ds la table d'absence ts ceux où le — ne se — pas; ~~ds la~~ malgré des circonst. à peu près identiques à celles où il se produit; ds la table de degré on fera figurer les variations quantitatives du phéno à coté des ——— de ses conditions; celle des condit. qui croît et décroît en même temps que le phéno. doit en être la cause.

Cette méth, c. on le voit, diffère du pur

empirisme en ce qu'elle substitue à la simple énumération des faits observés une coordinat. et une généralisat. scientifiques. Néanmoins on peut lui reprocher d'être trop exclusiv. ~~expérimen-tale~~ expérimentale — si elle n'est pas empiriste —
Bacon se défie de l'esprit. Il faut, dit-il, attacher du plomb à l'esprit et non lui donner des ailes; il proscrit l'hypothèse. Et c. cela est naturel, il diminue de parti-pris le rôle et l'impor. des math. Il les classe parmi les sc. auxiliaires de la physique; leur objet est de mesurer les effets et les objets que la physique observe. Toutefois Bacon n'a pas réussi à éliminer entièrement l'activité et la spontanéité intellectuelles de la recherche scientif.; et quand il en vient à décrire les procédés d'expérimentat., force lui est bien de restituer à l'hypoth. la place à laq. elle a droit. Il recommande au savant de varier l'expérience (variatio experimenti), de la transporter (translatio) d'un ordre d'objets à un autre, de la renverser (inversio experimenti). Ne sont-ce pas là aut. d'invent.?

Conclusion — On a dit que B. est le créateur de la méth. expérimentale. Quelques uns n'ont pas hésité à le placer au 1er rang parmi les savants; il ne faut pas aller aussi loin. B. n'est pas un savant; il n'a fait ni découverte ni même de recherche scientif. Il ignore même ou comprend mal plusieurs d'entre les résultats acquis; il n'a pas ~~directement~~ compris les lois de la chute des corps découv. par

Galilée, ni le syst. de Copernic : ce n'est pas non plus le créateur de la méth. expérimentale : car cette méth. ét. connue et pratiquée avant lui, ne serait-ce que par Galilée qui en tira un merveilleux parti. Bien plus la théorie ~~av. de~~ la méth. expérim. av. été faite avant Bacon par un savant qui fut surt. un gr. artiste, Léonard de Vinci. Même comme théoricien de la méth. expérim. Bacon est incomplet et syst. ds l'erreur ; il n'a pas compris le rôle que le calcul et app. à jouer ds la découv. scientif ; il n'a pas fait à l'imaginat. sa part, ni déterminé avec précision l'objet de la science qui est de lier des phéno à des phéno suivant des rapports de causalité.

Où donc l'originalité de Bacon ? C'est c. philosophe et même, c. criticiste, si l'on peut appliquer ce nom à un philo. antér. à Kant, que Bacon doit être apprécié bien pl. que c. savant et que c. logicien. Bacon a été le premier à marquer avec précision l'écart, la disproportion entre l'esprit et les choses. Il a critiqué aussi avt Hume et avt Kant l'entend. humain. Par là-m. il a suggéré une cert. concept. de la nature elle-m, qui est tt à fait opposée à la concept. cartésienne. Tandis que Desc. confiant ds l'intellig. humaine, croit à la possibilité d'une sc. pure déductive, d'une mathém. universelle, Bacon estime qu'il faut générali[ser]

graduelle. et qu'un moment arrive où les lois découvertes ne sont pl. susceptibles d'être ~~découvertes~~ réduites à des lois pl. générales. La nature ne formerait donc pas un système absolument conforme aux lois de notre logique, ne serait pas réductible à l'unité; force ns serait de ns arrêter que peut en présence de lois qu'aucun effort de logique n'arrivera à fondre ds une loi pl. générale. Si la meth. cartésienne ~~implique~~, c. ns le verrons, implique c. postulat la parfaite intelligibilité de la nature; la meth. baconienne procède comme si cette intelligibilité était des plus douteuses. Des deux philosophes de Bacon ou de Descartes quel est celui qui est plus près de la vérité? A cette question la science de l'avenir et l'expérience pourront seules répondre.

# Descartes

—

René Descartes est né en 1596 à la Haye en Touraine. Sa vie comprend 3 périodes bien distinctes : la pér. des études, celle des voyages et celle du séjour en Hollande.

1° (1604-1612) Descartes étudie au collège de la Flèche, chez les jésuites ; les études qu'il y fait ne paraissent pas avoir satisfait son besoin de science et surtout de certitude. Seules les math. lui donnèrent qq. contentement.

2° (1612-1629) Descartes "quittant entièrement l'étude des lettres" se résout à ne chercher plus d'autre science que celle qui se pourrait trouver en lui-même ou ds le grand livre du monde. Ms il trouve « à peu près autant de diversité entre les mœurs des hommes qu'entre les opinions des "philosophes." Aussi après plusieurs campagnes d'abord ds l'armée du prince de Nassau, ensuite ds celle du duc de Bavière, après une série de grds voyages à travers l'Allemagne, la Suède, le Danemark, la Hollande, Descartes se résout à se fixer en un pays où il ne soit en butte ni aux persécutions de ses ennemis ni surtout aux importunités de ses amis : il s'établit en Hollande. Cette période de 1612 à 1629 est celle des recherches math. et métaphysiques. Descartes parti des math. s'élève graduellement à la métaphys. qui doit lui fournir les moyens d'appliquer la mathem. à ttes les sciences ; c'est ds cette période de sa vie en 1619 que les règles de la méthode lui furent révélées une certaine nuit ds plusieurs rêves successifs. A la suite de cette révélation, Desc. fit vœu d'un

pélerinage à N. D. de Lorette (pas sceptique en religion)

3° (1629-1649) Descartes réside en Hollande; c'est la période des recherches physiques. Desc. après s'être élevé des math. à la métaph. descend de la métaph. aux sc. de la nature. A plusieurs reprises Desc. fut interrompu ds ses études par des persécutions heureusement peu dangereuses. C'est le recteur de l'université d'Utrecht, Gilbert Boet qui en était le princip. auteur. Desc. y échappa grâce à la protect. de l'ambassad. de France. Descartes y échappa grâce à la protection de l'ambassadeur de Fr.; ms en 1649, menacé de nvelles persécut. il se rendit à l'invitat. que lui adressait ~~Catherine de Suède~~ Christine de Suède. Il mourut à Stockolm en 1650.

Les œuvres princip. sont

Discours de la méthode publié à Leyde en 1637

Meditationes de prima philosophia (pl. tard traduites en français) Paris 1641

Principia philosophiae (traducts) Amsterdam 1644

Les passions de l'âme. Amsterdam (1649.)

Ouvrages posthumes:

Le monde ou traité de la lumière 1664

De l'homme (qui faisait suite, détermina la vocat. de Malebranche)

Regulae ad directionem ingenii 1701

Correspondance sur divers ~~&c~~ morale, métaphysique

Nomb. opuscula physica et mathematica

Objet de la philosophie cartésienne –

L'objet de Desc. ne paraît pas différer sensiblement de celui de Bacon, si l'on s'en tient à la lettre sans approfondir l'esprit; il veut ns rendre "maîtres et possesseurs de la nature"; c'est ce que Bacon av. dit, à peu près ds les mêmes termes. Ms tandis que Bacon ns donne une théorie de l'invention, Desc. va ns donner une théorie de la découverte. Tandis que le premier ne voit de la sc. que les applicat. utiles, pratiques, Desc. estime que les applicat. et invent. se trouveront d'elles-m. du jour où l'on connaîtra la véritable constitut. des choses; s'il veut ns rendre maîtres et possesseurs de la nature c'est d'une possession tt intellectuelle qu'il veut parler. L'objet de la sc. est de reconstruire idéalement l'univers, de le créer en qq sorte à nveau, de poser des principes tels qu'il suffise d'en déduire mathématiqmt les conséquences pr. retrouver les faits et ttes les choses qui se présentent à ns dans l'observat. de la nature. Or parmi les sc. qu'on lui a enseignées, les sc. connues de son temps, il en est une et une seule où Desc. trouve réunies les condit. et les caract. de cette sc. idéale, c'est la sc. mathémat. à condit. toutefois qu'on la dégage de cert. obscurités et qu'on perfectionne cert. de ses méth. Seules les math. lui plaisent à cause de l'évidence de leurs raisonnmts. Cherchant alors d'où vient cette évidence et à quoi tient la clarté et la certitude supérieure des math. Desc. s'aperçoit qu'elles tiennent à 2 causes

1°/ les principes d'où l'on part sont d'une absolue simplicité. Ce sont des idées claires et distinctes, des idées construites par notre entendement et dt ns

connaissons entièrement le contenu
2° Et le reste des math. se déduit de ces principes de telle sorte qu'à aucun moment de la déduct. il ne soit possible de mettre en doute les résultats obtenus. Cette double condit. Desc. en fait la condit. de toute la certitude
Il faut 1° partir d'idées claires et distinctes ou c. dit Desc. de "natures simples"
2° procéder par déductions &
De là l'idée d'une mathem. universelle c.à.d. d'une sc. analogue aux math. et qui s'appliquerait à ttes choses. La méth. de cette sc. serait la méth. mathem. ou plutôt la méth. math. n'en serait qu'un cas particulier. Il faut trouver la math. universelle qui sert d'enveloppe. Qu'est ce que cette méth.? Desc. en expose les règles ds la seconde partie du Discours sur la méthode
Ds cette sec. part. Desc. examine tour à tour les trois méth. qui semblaient d'ab. « devoir contribuer (en) qq. chose à son dessein. Ces 3 méth. sont la logique, l'analyse des géomètres et l'algèbre ». La logique et Desc. entend par là la méth. syllogistique d'Aristote "sert plutôt à expliquer à autrui les choses qu'on sait ou à parler sans jugement des choses qu'on ignore". Desc. est sur ce pt de l'avis de Bacon. Ts deux sont d'accord pr. déclarer le syllogisme inutile.
Quant à l'analyse des géomètres, à l'analyse des anciens, Desc. entend par là cette méth. usitée encore aujourd'hui ds la géométrie élémentaire et qui consiste à supposer vraie la proposition à démontrer, puis à en tirer les conséquences jusqu'à ce qu'on arrive à une proposit. connue ou évidente

Desc. reprochs à cette méth. d'être "si astreinte à la considérat. des figures qu'elle ne peut exercer l'entendement sans fatiguer beaucoup l'imagination". Reste l'algèbre. La méth. algébrique c'est la méth. par excellence pr. Descartes, à condition qu'on la perfectionne et Desc. la perfectionna lui-m. par l'invent. des exposants. Il génér. aussi l'emploi de l'algèbre et pr. éviter de fatiguer l'imaginat. en exerçant l'entendemt, pr. substituer le travail de l'entendement à celui de l'imaginat, il imagina de remplacer l'analyse des anciens par une analyse ttc nvelle chaque figure étant représentée par une équation exprimant la propriété commune à ts ses pts. Cette invent. permettait à Desc. de résoudre "comme en se jouant" des probl. auxq. les mathématic. ses contemporains ne trouvaient une solut. qu'après de pénibles recherches. Et les merveilleux résultats qu'il obtint le confirmèrent ds la idée que par l'application de l'analyse math. càd de l'algèbre, à tt ordre d'objets, on pourrait sans effort, sans qu'il soit besoin de génie et même d'imaginat. aboutir aux pl. belles découvertes et tout. réussir à tt expliquer. Autour de l'invent. de la géométrie analytique gravite la doctrine de Descartes. C'est ce qu'il faut se rappeler lrs quand on lit et qu'on commente les 4 Règles du Discours de la méthode.

1° Le premier (précepte) était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle càd d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention et de ne comprendre

rien de plus en mes jugements que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute."

Il faut voir ds cette règle la condamnation de l'autorité en matière scientifique. Le criterium du vrai n'est pas la parole du maître c'est l'évidence. Ms ce mot n'a pas pr. Descartes un sens banal. Il développe l'adverbe évidemment en 2 autres : clairement et distinctement et ds ses Principes (1re partie § 45) il définit les 2 termes : "J'appelle claire l'idée qui est présente et manifeste à un esprit attentif et distincte celle qui est tellement précise et différente de ttes les autres qu'elle ne comprend en soi que ce qui paraît manifestement à celui qui la considère."

En d'autres termes ce qui est évident pr Descartes c'est l'idée dt l'esprit aperçoit tout le contenu.

?! C'est ainsi que l'idée du cercle est claire et distincte pr. le géomètre : l'ayant construite il sait tout ce qu'il y a mis. En d'autres termes encore une chose n'est évidente que lorsqu'elle est susceptible de prendre place ds un système dont ts les termes se tiennent géométriquement. Ainsi Descartes ns dit que l'exist. du soleil n'est pas évidente pr. celui qui le voit briller. Elle n'est évidente que pr. l'astronome qui explique comment le soleil devait nécessairement se former étant donné l'état originel des choses.

Cette première règle implique donc une cert. concept. de l'évidence. On y trouve aussi une allusion à la théorie cartésienne du jugement et de l'erreur dt ns parlerons pl. loin. Descartes attribue

le jugement à la volonté et l'erreur à une précipitat. & la volonté est responsable. D'où ce précepte : évitez soigneusement la précipitation et la prévention

2° « Le second de diviser chacune des difficultés que j'examinerais en autant de parcelles qu'il se pourrait et qu'il serait requis pour les mieux résoudre » Cette règle définit et recommande l'analyse mais l'analyse au sens cartésien du mot, une analyse idéale et non pas réelle. Ce ne sont pas en effet les objets qu'il faut diviser en parcelles, ce sont les difficultés. Descartes estime en effet qu'il y a un nombre défini d'idées claires et distinctes, p. ex, les idées d'étendue, de nombre, de mvt, d'infini, de figure, de pensée etc.... L'objet de la sc. doit être de décomposer les q, les objets et les probl. de manière à les ramener à une ou plus. de ces notions simples Alors raisonnant géométriqt sur ces not. simples, on en déduira les phénom. ou les objets qu'on se proposait d'expliquer Ex : soit à expliquer la lumière, on la résoudra par analyse en figures et en mvts. Il ne restera pl. alors qu'à rechercher quels mvts et quelles figures se composant ensemble engendrent la lumière

3° « Le 3ème de conduire par ordre mes pensées en commençant par les objets les pl. simples et les pl. aisés à connaître, pr monter peu à peu comme par degrés jusqu'à la connaissance des pl. composés et supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellt les uns les autres »

Cette 3ème règle définit et recommande la synth. et l'hypoth. — Ms une synth. et une hypoth. d'un genre tt particulier. C'est sur des idées encore et non sur des choses que portera la synthèse. Il s'agit ici d'une synth. mathém. et non pas chimique — Desc. veut que l'on parte des objets les pl. simples et les pl. aisés à connaître c.à.d. de ces idées claires et distinctes qu'il app. les „natures simples" Avec ces idées claires et distinctes on recomposera par la pensée les objets réels C'est ainsi qu'on montera jusqu'à la connaiss. de la lumière en commençant par l'étendue, la figure et le mvt. Descartes veut que ns supposions même de l'ordre entre les objets qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres Il entend par là que lorsque l'esprit n'aperçoit pas le rapport des choses réelles ou observées aux idées simples, il faut faire qque hypothèse sur ce rapport et voir si elle se vérifie Le pl. svt c'est le calcul qui ns renseignera.

4° „ Le dernier de faire partout des dénombrements si entiers et des revues si générales que je fusse assuré de ne rien omettre."

Ns trouvons ds cette règle d'ab. un precept. de prudence, ensuite un complément de la 3ème règle, ms surt une allusion à ces procédés que Bâcon tenait pr. essentiels et que pr. Desc. ne sont qu'auxiliaires: l'observat. et l'expériment. Ces deux mots ne sont pas prononcés ds le Discours de la méthode et il semble que l'on ait pu dire avec raison que Desc. prétendait

appliquer à ttes les sc. une méth. de déduct. a priori. Toutefois on sait ns savs. que Desc. observait et expérimentait beaucoup, et en droit il a déterminé ailleurs le rôle de l'observat. et de l'expérim.
D'après lui l'observat. sert plutôt à poser les probl. qu'à les résoudre. Elle ns apprendra qu'il y a de la lumière et qu'il y a des couleurs. Elle pose ainsi les probl. de l'optique, ms c'est à l'esprit armé du raisonnement et du calcul qu'il appartient de les résoudre.
Les dénombrements entiers et les revues générales ne sont des dénombr. et des revues de faits donnés ds l'exper.
Desc. assigne encore à l'expérience un autre rôle. Quand ns partons des phénomènes clairs et distincts pr. en déduire l'explicat. des phén. naturels ns aboutissons svt à plusieurs solut. que le pure mathémat. déclare également valables. Ainsi une équation de degré n donne n solutions. C'est à l'exper. de décider entre ces solut. également possibles. Car une seule d'entre elles est bonne.

En résumé le rôle de l'exper. est double pr Desc. 1° Elle pose les problèmes.
2° Elle opère un choix, une sélection entre les hypothèses et surt. entre les conséq. également possibles auxq. le calcul conduit.

Elle est la méth. cartésienne si profonds différ. de la baconienne. Bacon relègue les math. parmi des sc. auxiliaires, l' hypoth. parmi les procédés auxiliaires, il met en 1re ligne l'observ. et l'expérimentat. Desc. fait de la math. la sc. par excell. L' hypoth. et la déduct. passent ainsi au 1er rang. L'observat. et l' expérimentat. deviennent des procédés complémentaires. La méth.

Raisonnement (p. 139, 140)

cartésienne est celle d'un penseur qui a confiance ds l'entendement humain, qui croit à l'intelligibilité des choses c.à.d à l'accord des choses avec la pensée hu. quel fondement Descartes a-t-il étayé cette croyance? D'où vient qu'il se croit autorisé à remplacer la diversité des sc. par l'unité d'une mathématique qui embrasserait tout - Ns allons examiner les raisons pr. lesq. Desc. élimine tour à tour de son esprit des connaissances qu'il a reçues pr. les remplacer par une sc. systématique

Le doute provisoire ou doute méthodique - Desc. va renoncer tour à tour à toutes les opinions qu'il a reçues "en sa créance" Il doutera de l'existence des choses extérieures; il de ses raisonnements; il doutera de tte connaiss., connaiss. vulgaire et connaiss. scientifique

Quelles sont les raisons de ce doute? - Desc cherche la certitude et tt ce qu'on lui a appris et tt ce qu'il a appris ne lui paraît jamais que vraisemblable. Nulle part il ne trouve cette évidence qu'il cherche, la vérité s'imposant par sa seule force. S'agit-il des données des sens? Ns ne sommes jamais assurés de ne point rêver, de n'être point dupes d'une illusion Peut être même le monde exter. tt entier n'est-il qu'une gde fantasmagorie. - S'agit-il du raisonnement? Certes si ns pouvons apercevoir tt d'un coup le principe posé avec ttes les conseq. qu'on en tire, le doute serait impossible: car le doute cartésien ne porte pas sur les données de l'intuition (quoique ce point ait été contesté) Ms la déduction exige un cert. temps et pdt que j'aperçois la conseq. je puis av. oublié le principe ou me tromper sur sa nature. En d. t. la mémoire intervient ds le raisonnement et je ne suis

jamais sûr de ma mémoire. Il se pourrait même qu'un malin génie prît plaisir à me tromper, à fausser mes souvenirs et je n'en saurais rien.

Cy compr. rendra l'argumentation cartésienne si l'on se reporte à l'idée que Descartes se fait du temps et de l'activité de Dieu. D'après Desc Dieu crée de nveau les choses à ts les instants de la durée et Descartes a été conduit à cette théorie de la création continuée par l'idée que les moments du temps sont indépendants les uns des autres. La durée est discontinue. Il n'y a aucune raison logique pr. que le monde matériel et moral soit ds un instant d'ici ce qu'il est en ce moment. Dès lors ns ne sommes absolument certains d'une vérité de raisonnement que si ce raisonnement est instantané. Dès que le temps intervient rien ne dit que ce qui était vrai l'instant d'auparavant n'a pas cessé de l'être. Ainsi quand notre pensée s'exerce ds l'espace, elle risque de prendre l'illusion pour la réalité - et c. ns dirions aujourd'hui de confondre le subjectif avec l'objectif. Et quand notre pensée s'exerce ds le temps, elle risque d'être égarée par ~~nature~~ mémoire, la mémoire étant c. l'imaginat. une faculté secondaire et l'évidence n'étant absolue que lorsque la conseq. est aperçue ds le principe.

Le doute de Desc respecte donc les données de l'intuition; ms il ne respecte qu'elles et en ce sens il est aussi vaste que le doute des sceptiques. Il en diffère cepdt profondément et par sa nature et par son but. Le sceptique doute pr. douter; il s'arrête au doute. Desc. doute pr. arriver à la

certitude; son doute est provisoire, ce n'est qu'un artifice de méth., un procédé logique. Desc. ns le dit en propres termes: il ne tend qu'à s'assurer et à trouver le roc sous l'argile. Il cherche ce qui est évident derrière ce qui est simplement probable, et s'il se défait de toutes les opinions qu'il a reçues en sa créance, c'est pr. les reconstruire ensuite sur de nvelles bases.

Le « Cogito, ergo sum »

Et en effet si je puis douter des choses extérieures, douter même de mes raisonnements, si je vide ma pensée de tout ce qu'elle a reçu jusqu'à ce jour, qq chose demeure cepdt, à savoir la pensée elle-même. Je pense: voilà une vérité indubitable. Ici le doute n'est pl. permis parce que ttes les raisons que j'avais de douter ont disparu. Quand je dis: je pense, je n'affirme pas par là l'existence de qq objet extérieur à ma pensée; ainsi je ne suis plus ds la même incertitude où j'étais en parlant des choses matérielles. Bien pl. l'incertitude qui naissait de l'intervention de la mémoire et de l'action de la durée est écartée à son tour, car la conscience que j'ai de ma pensée accompagne tous les actes de ma pensée; c'est donc une idée que je renouvelle à ts les moments de la durée et qui est tjrs présente. Ms si je pense, j'existe en tant que pensant. L'existence substantielle de ma pensée n'est pas démontrée encore sans doute; ms ce qui est mis à l'abri de tte incertitude, c'est le phénomène de la pensée, le fait de la pensée en tant que ce

fait se renouvelle à tous les moments de la durée toujours semblable à lui-même.

Le "Cogito, ergo sum" va jouer un double rôle et rendre un double service :

1° Il ns assure au moins de qques connaissances indiscutables, à savoir celles de notre propre existence, en tant que ns sommes des êtres pensants

2° Il va nous fournir le critérium, type, le criterium de toute vérité certaine

Examinant en effet cette vérité, je trouve qu'elle n'est assurée que parce qu'elle est tellement claire et tellement distincte qu'il est impossible de la mettre en doute. Ns dirons donc que la clarté et la distinction cad l'évidence sont la marque du vrai.

De l'existence de Dieu

Je dois maintenant prouver l'existence substantielle de la pensée, l'existence des choses matérielles et enfin reconstruire sur de nveaux fondements la science de la nature et celle de la pensée.

Pour passer du phénomène de la pensée à l'existence réelle d'une âme pensante, pour prouver la réalité du monde matériel, pour déterminer la vraie nature de l'âme et de la matière, je vais considérer une certaine idée telle qu'elle ne puisse être conçue sans envelopper, sans impliquer

l'existence réelle, l'existence substantielle de son objet. Cette idée est l'idée de Dieu.

C'est dans la 4ème partie du Discours sur la méthode que Descartes prouve l'existence de Dieu. Les preuves sont au nombre de trois, les deux premières n'ont guère d'autre objet que d'amener la troisième.

1ère preuve - Réfléchissant sur son doute qui est une marque d'imperfection, Descartes s'aperçoit qu'il ne pourrait tenir ce doute comme une imperfection s'il n'avait pas l'idée de la perfection. Or toute idée est un certain effet qui suppose une cause et il faut qu'il y ait dans la cause au moins autant de perfection que dans l'effet. La cause de l'idée de perfection ne peut donc être que l'Etre parfait. Donc Dieu existe.

2ème preuve - J'existe et j'ai l'idée du parfait. Mais quelle est la cause de mon existence? Cette cause ne peut être moi car alors je me serais donné à moi même cette perfection que je conçois et qui me manque. Cette cause est-elle quelque autre être imparfait? Pas davantage car il faut qu'il y ait dans la cause réelle autant de perfection au moins que dans l'effet. Donc l'auteur de mon être est Dieu.

3ème preuve - Nous concevons Dieu comme un être qui possède toutes les perfections or l'existence est une perfection. Donc Dieu existe par cela seul que je pense à lui. Sinon ce ne serait plus à l'Etre parfait que j'aurais pensé.

Cette preuve, dite preuve ontologique, avait déjà été donnée, ms sous une forme beaucoup moins rigoureuse par Saint Anselme de Cantorbéry. Descartes ne la connaissait pas, ns dit-il, il l'a retrouvée. C'est la preuve cartésienne par excellence. Descartes en effet cherche une idée telle que par cela seul qu'il la conçoit il puisse affirmer l'existence réelle de son objet. Or l'existence de l'être parfait est la seule qui soit ds ce cas. L'idée de Dieu enveloppe l'être. J'ai trouvé enfin l'inébranlable fondement de toute vérité: l'Être parfait, Dieu.

Quels sont, d'après Desc. les attributs de Dieu? — Je dois chercher ce qui enveloppe l'idée de perfection. Dès lors j'attribuerai à Dieu en les portant à une puissance infinie les qualités que j'observe en moi: 1° la volonté — 2° l'intelligence —

Les philosophes du moyen-âge discutaient sur la question de savoir si c'est la volonté qui prime l'intelligence en Dieu ou si c'est l'intelligence (la sagesse comme on disait) qui prime la volonté. Dans la 1re hypothèse qui est celle des franciscains tout ce que Dieu veut est juste et vrai par cela seul qu'il l'a voulu: Dieu est donc créateur de la justice et de la vérité — Au contr. d'après les dominicains (St Thomas) l'entendemt de Dieu prime sa volonté, de t. sorte qu'il veut tjrs et nécessairt ce que son intellig. lui représente c. le meilleur. C'est à la 1re opin. que Desc. se rallie: Dieu crée arbitrairt le juste et le vrai; ce sont les décrets arbitraires de Dieu que ns qualifions ainsi. Toutefois Desc. ajoute qu'il serait contraire à la nature de Dieu de revenir sur ses décrets. Si donc Dieu est libre d'une liberté d'indiffér. il s'astreint lui-m. à cert. lois — C'est égalt d'un trait décret arbitraire de Dieu qu'est sorti le monde. Bien pl. le monde ne vit et ne continue d'être que parce que Dieu le crée de nveau à ts les moments de la durée.

## Les essences et les existences -

Ns pvons maint. affirmer et que ns existons ns-m. c. substances et que les choses matérielles existent. En effet Dieu qui est l'être parfait ne peut pas vouloir nous tromper et si ns croys fermement à l'existence d'un monde distinct de ns, ce monde est un monde réel. Ns pvons d'autre part écarter l'hypoth. d'un malin génie. Certes les moments du temps sont ~~de~~ indépend. les uns des autres Ms Dieu qui ne peut voul. ns tromper crée ts les monde à l'image de ce qu'il ét. au moment précédent. Enf. ns pvons être assurés de notre propre existence c. êtres pensants. puisque ns y croys fermement, puisque ns en avs l'idée claire et distincte. Ainsi Dieu ns garantit de la vérité des idées claires et dist. L'evid. de notre propre exist. et l'évid. de l'exist. des choses repose en dern. analyse sur la garantie que Dieu ns en fournit. -

On a parlé d'un cercle vicieux, on fait ~~...~~ allusion au cercle cartésien - Desc, a-t-on dit, fonde l'exist. de Dieu sur l'évidence, puis il ~~fait reposer~~ ns donne c. garantie de l'évid. la véracité divine. Il n'y a pas ici de cercle vicieux réel, ms il y a une distinct. tr. subtile à faire. Ce qui est évid. par soi et avt la démonstrat. de l'exist. de Dieu, c'est l'exist. des idées claires et dist. et m. des idées en génér. En tant que

pures idées. et. l'esprit Ms une fois l'exist. de Dieu démontrée, c'est l'exist. des objets de ces idées que dev. évidente

Ms non seult je puis affirmer l'exist de l'âme et du corps, je puis aussi en déterminer l'essence En effet ce qu'il y a d'essentiel ds les choses doit av. été représenté claire et distincte par Dieu ds mon esprit. Quelle est l'idée claire et distincte que j'ai des corps ? C'est l'idée d'étendue, cest seule l'idée d'étendue avec ses differ. modes, le mvt, la forme, la grandeur etc.. prête à la deduct. et au calcul Donc l'ess. de la matiere est l'étendue, la matière est res extensa – Quelle est d'autre part l'idée claire et dist. propre forme de l'âme ? C'est de la pensée Je definirai donc l'âme res cogitans Dès lors je puis connaître l'âme et connaître le corps puisque j'en ai déterminé l'essence.

<u>Science de l'âme</u> – La psychologie cartes. est une psychologie deductive puisque Desc. part d'une cert. definit. de l'âme : res cogitans Toutefois l'observ. y tient une place pl. gr. sans doute qu'en eut voulu le philo. Étudions tour à tour les 2 fonct. de la pensée : l'entendement et la volonté

L'entendement est le siège des idés claires et distinctes, des idées se rapportant aux " natures simples " Desc. répartit nos idées en 3 categories : les idées innées, les idés adventices et les idés factices Les — <u>innées</u> sont les idées claires et dist. et

Ate idée qq qu'elle soit, qu'elle vienne du dehors ou du dedans, doit se ramener par analyse à une ou plus. des idées innées. Les idées adventices sont celles qui ns viennent du dehors par les sens. les id. factices, celles que l'imaginat. construit en juxtaposant les données de sens (idée du Centaure. Les id. fact. et advent. et factices viennent donc des sens, de l'imag. et de la mém, facultés que Desc. considère c. infér, simples dépendances de l'entendem. et qui n'existent que parce que la pensée est unie à un corps. On peut dire qu'un des princip. objets de la philo cartés. a été de substituer l'activ. de l'entendem. à celle de l'imagination, des sens et de la mém. cad au fond de substituer la déduct. et le calcul à l'observation découverte et fragmentaire des choses. Ms pr. cela il fallait prouver que les sens et l'imaginat. ne font que traduire ds une langue imparfaite et enfantine les mêmes choses que l'entendem. ns présente sous leur forme claire et distincte cad de leur essence même. C'est l'Etre parfait qui est destiné ds la philo cartés. à ns garantir cette équivalence. En d.t. c'est la métaphys. qui fonde la phys. c'est la métaphys. qui ns permet d'affirmer a priori que les images présentées sans ordre à nos sens sont réductibles à des idées qui se déduisent mathématiqu. les unes des autres.

L'entendement ne ns fournit d'aill. que des idées, pr juger il faut que la volonté intervienne. La théorie cartes. du jugement et de l'erreur repose tt ent. sur cette idée qu'il y a disproport. entre l'entendement et la volonté. Notre entend. est fini, ns avs reçu de Dieu les idées innées, elles sont la source de tte vérité. il ne ns appartient pas de les modifier. Notre entend. est donc borné, fini puisqu'il ne peut pas tt penser. Ms notre volonté peut tt vouloir et c'est même par là que ns sommes infinis et que ns participons de l'infinité divine. tout ce que Dieu veut devient nécessaire vrai par cela seul qu'il le — ce qui revient à dire que le jugement de Dieu est infaillible parce que son entend. et sa volonté sont infinis l'un et l'autre. Ms ns pouvons vouloir, êtres finis que ns sommes, autre chose que ce que Dieu a voulu être vrai, — — — — — notre entendement ns représente être clair et distinct. De là l'erreur. L'erreur vient donc de ce que notre volonté infinie capable de tt vouloir prononce se décide pr l'affirmation de l'exist. réelle d'une idée alors que cette idée n'est pas encore claire et distincte pr l'entendement. Cette erreur naît d'une précipitation du jugement. Que sera la liberté ds cette théorie? Desc. est un ds rares philo qui ait affirmé nettement la liberté humaine

Notre volonté étant infinie ns pouvons tt choisir et choisir sans motif, s'il ns plaît. En d. t. ns possed. la lib. d'indiffer. Ms. cette lib., c. dit Desc, n'est que le pl. bas degré de la — Il n'est pas digne d'un être raisonnable de choisir autre chose que ce qui est bon et juste. Ns devs donc user de notre liberté d'indiff. ou de notre libre-arbitre pr choisir le meilleur et c'est ds ce choix que résidera la vérit. liberté — Voilà la differ entre la lib. hum. et la lib. divine. En Dieu il n'y a que la lib. d'indiffer. parce que ce que Dieu choisit indifferemment devient le meilleur parcela seul que Dieu la choisi. Ms l'h. est en présence d'un bien, d'une justice, d'une vérité voulus par Dieu et qu'il reçoit tt faits. La lib. d'indiffer. ne peut donc pl. être ~~pr lui~~ le mode normal de son activité. Il ne peut qu'utiliser cette lib. d'indiffer. pr. conformer son choix à la volonté divine.

## Science de l'étendue —

La physique cartésienne est déductive plus encore que la géom cartésienne. Desc. part de cette définit. de la matière: res extensa. Cette definit. étant posée d'une part et les attributs de Dieu étant donnés de l'autre, ttes les propriétés de l'univers s'en suivent.

1° L'étendue est conçue comme étant sans limite. Donc l'univers est indéfini

2° Puisque la matière est identique à l'étendue, tt ce qui est

étendue et matière. Il n'y a donc pas d'espace sans matière, il n'y a pas de vide dans l'univers: ce qui paraît vide est rempli d'une matière plus subtile.

3° Puisqu'il n'y a pas de vide, tt mvt considéré ds son ensemble doit prendre la forme d'un tourbillon. Soit en effet un corps qui se meut de A en B. Puisqu'il se meut dans







le plein il faut qu'il pousse devant lui une cert. quantité de matière. Cette matière en meut une autre à son tour &c, comme il n'y a nulle part d'espace vide où puisse se réfugier en dernier lieu la matière déplacée, il faut bien que ce mvt de A en B soit l'occasion d'un tourbillon c.à.d. d'un mvt circulaire de matière qui fait que les parties séparées se remplacent les unes les autres.

4° Il résulte de la volonté où est Dieu de conserver le monde tel qu'il est (créat. continuée) que la même quantité de matière et de mvt se conserve dans le monde.

5° Puisque la matière n'est que l'étendue tt changement survenu dans la matière est un déplacement dans l'espace c.à.d. un mvt. Les qualités sensibles, la lumière, la chaleur, le son, la pesanteur même doiv. donc se réduire en dehors de ns à des mvts qui accomplissent les corpuscules constitutifs des corps. Desc. arrive donc deductivt à cette conclusion qui est le princ. de la physique contemporaine, à savoir que les propriétés de la matière doivent s'expliquer par des mvts: mvts vibratoires ou mvts de translation.

Physiologie cartésienne. Si tte subst. est ou pensée ou étendue, que sera, que doit être le corps vivant? Ce ne peut être que de l'étendue puisque ce n'est pas de la pensée. Desc. n'explique donc pas la vie par un principe spécial distinct de la matière. Il ne voit ds le corps vivant qu'une machine plus compliquée que les autres, ms de même nature. Il est donc pur mécaniste. Ici encore il est en avance sur son temps. Cl. Bernard a dit que s'il y a autre chose ds le corps vivant

que des faits physiques et chimiques, s'il y a une idée directrice, un principe de coordination intelligent, néanmoins le savant le physiologiste ne doit pas en tenir compte: parce que cela seul est de son domaine qui peut être observé et qui prête à l'expérimentation.

La m. raison fait que Desc. refuse tte conscce à l'animal. La pensée est indivisible et n'admet pas de degré. Elle est tt entière en un chacun de ceux qui la possèdent. Si la bête n'est pas douée d'entendement elle ne possède la pensée à aucun degré et par suite elle ne peut ni le vouloir ni le sentir. Donc l'animal est une machine un automate. Cette thèse à lay. Desc. est conduit par le développement de son système il la confirme par divers arguments.

1o L'animal ne parle pas; or si il pensait il inventerait surement un langage.

2o L'anim. n'invente pas; il ns paraît accomplir des ouvrages merveilleux, ms si ns modifions les condit. où il agit, il continue d'agir de la même manière (Darwin dira tt le contr.)

3o Si les bêtes ont une âme, il faudra leur accorder l'immortalité comme à l'âme humaine, ou bien de ce que leur âme est mortelle on conclura que la nôtre l'est aussi. C'est pourq. Desc. traite d'impiété la consc. à la sensibilité des bêtes.

<u>Union de l'âme et du corps</u> -

Desc. a distingué 2 subst. essentiellt differ: la pensée et l'étendue. Comment peuvt. elles communiquer entre elles n'ayant aucun attribut commun. A cette quest. Desc n'a pas répondu. Ms pl. préoccupé du réel qu'on ne le pense, il se sent obligé de tenir compte de la communication de ces deux substances puisqu'en fait l'étendue agit sur la pensée et la pensée sur l'étendue.

Desc. imagine donc en outre de la pensée et de l'étendue non pas une troisième substance, ms un genre pme d'explicat. qu'il app. union de l'âme et du corps. Cette union de l'âme et du corps ns en trouvs l'expérience

matérielle ds les esprits animaux. Les esprits animaux sont matière, ms matière extrêmement subtile qui le sang dégage et qui circulant à travers les tubes nerveux impressionnent diversement la glande pinéale où Desc. localise la pensée. C'est par le jeu des esprits animaux que s'explique la percept. des corps, la mémoire, l'imaginat., l'habitude et la passion. Les objets exter. et les corpuscules qui les composent ayt en mot agitent les organes de nos sens et par suite les esprits animaux qui venus ms ttent en mvt à la glande pinéale ainsi naît ds l'âme la sensat.

Quant à la passion proprt dite c'est aussi aux esprits animaux qu'il faut l'attribuer. Le mot passion a 2 sens chez Desc. tantôt il désigne tt ét. de l'âme ~~qui~~ n'intervient pas la volonté et par suite l'idée pure qui n'est pas encore affirmation qui n'est pas encore jugement s'appellera passion. Ms le pl. svt Desc désigne par ce mot les troubles ou agitat. de l'âme dûs aux mvts déréglés des esprits animaux. Ce sont des états qui ne viennent pas de l'âme elle-m., ms de son union avec le corps. Il a étudié ces mvts ds son traité des Passions

Morale — C'°

C'est ds la 3ème partie du Disc. sur la méthode que Desc. expose les règles d'une morale provisoire. Il l'app. provisoire ou morale par provision puisqu'obligé à être résolu en ses jugements lorsqu'il ne croit ri mieux faire, il faut néanmoins qu'il vive le pl. heureuset qu'il pourra. Quelle serait la morale définitive de Desc.? Ds ses lettres à la princesse Elisabeth il a tracé l'esquisse d'une morale tt imprégnée de l'esprit stoïcien, morale qui n'est que le développement de sa 3ème Maxime

« tâcher à se vaincre soi-même plutôt que la fortune» Mais il est permis de supposer que Desc. mathématic. et physicien avant tout, a conçu l'idée d'une morale qui chercherait son fondement dans science physique. Rappelons ns en effet que le gr. obstacle à la vertu et au

bonheur et d'après lui la passion, et que la passion a une cause matérielle à savoir le jeu déréglé des esprits animaux. Si ns devons pouvoir agir sur notre âme par un effort de volonté pr les opérer des passions, un jour viendra peut être où connaissant exactement les mots des esprits animaux, c'est sur eux que ns pourrons agir. Peut être Desc. a-t-il pensé à une thérapeutique des passions, à un traitement de la passion analogue à celui que recommandent ces médecins de notre temps et qui rendrait inutile l'effort de volonté qu'exige de ns notre morale qui ne serait alors qu'une morale provisoire.

Cette morale par provision comprend 3 maximes.

1° « La première était d'obéir aux lois et aux coutumes de mon pays, retenant constamment la religion en laquelle Dieu m'a fait la grâce d'être instruit dès mon enfance et me gouvernant en ttes choses suivant les opinions les pl. modérées. »

Descartes recommande la modération parce que les opinions les pl. modérées « sont les pl. commodes pr la pratique » et que si on se trompe pr les av. suivies, on est sûr du moins de ne pas s'être détourné beaucoup du droit chemin. Chose remarquable Desc. met au n° des « excès » « ttes les promesses par lesq. on retranche qq. chose de sa liberté. »

2° « La seconde était d'être le pl. ferme et le pl. résolu en mes actions que je pourrais et de ne pas suivre moins constamment les opinions les pl. douteuses lorsque je m'y serais déterminé que si elles eussent été très assurées; et ceci fut capable de me délivrer de ts les repentirs et les remords qui ont coutume d'agiter les consc. des esprits faibles. »

3° « Ma troisième maxime était de tâcher tjrs plutôt à me vaincre que la fortune, et à changer mes désirs que l'ordre du monde. »

Idée stoïcienne entre toutes : l'essence du stoïcisme

et la tendance à se rendre indépendant des choses extérieures, indépendant de la passion. Desc. loue les Stoïciens de s'être persuadés que "rien n'était en leur pvoir que leur pensée"

Enf. pr conclusion de cette morale Desc. s'avise de passer en revue les div. occupat. humaines et "sans que je veuille rien dire de celle des autres", je pensai que je ne pvais mieux faire que d'employer tte ma vie à cultiver ma raison.

Cette pensée que Desc. ns donne c. conclusion de sa morale en est réellt le principe. La morale provisoire de Desc. est la morale d'un penseur qui ayant assigné pr fin à sa vie la spéculation et la recherche scientif. se préoccupe avant tt d'obtenir cette paix intér. et extér. qui est nécessaire pr bien philosopher. S'il met de côté les vérités de la foi, s'il se prom et d'obéir aux lois et aux coutumes, c'est sans doute parce qu'il croit à la religion, à la nécessité d'un gouvernement stable; ms c'est aussi, autant que ns en pvons juger par cert. traits de sa biographie, pr n'être inquiété en aucune man. par l'autorité constituée. S'il s'impose de ne suivre que les opin. modérées et de persévérer ds tte résolut. une fois prise, c'est pr s'épargner les repentirs, les regrets, et les remords qui sont les pl. gr. obstacles à la tranquillité de l'âme. Et c'est enc. pr se mettre à l'abri de l'inquiétude et du désir qui est une forme de l'inquiétude qu'il adopte la max. une stoïcienne: se rendre indépendant des choses extérieures, ne dépendre que de soi. Il est donc inutile de montrer en détail les lacunes de cette morale qui n'a nullt la prétent. d'être complète, disons simplt qu'il n'y est pas quest. de charité, que la justice m. y est mal définie et que enf. les devoirs dt il y est fait mention ne sont que des devoirs individuels. Desc. ns dit lui-m. que c'est pr lui qu'il a posé provisoirement ces règles de conduite.

Conclusion.

Il y a ds le cartésianisme

1° une méthode scientifique
2° une philosophie
3° une mathématique et une physique

Sur le 1er et le 3eme pts ns ns sommes expliqué déjà. La mathémat. cartésienne est une des pl. merveilleuses créations de l'esprit. Desc. a transformé la géométrie et même l'algèbre. Quant à l'idée dominante de la phys. cartésienne, à savoir que la sc. de la nature doit viser avt tt à exprimer les φ par des lois de forme mathémat. (c. à. d. par des équations), on la trouve au fond de ttes les recherches scientif. depuis Desc. jusqu'à nos jours; c'est l'idée directrice de la physique moderne. Enf. la méth. cartés. est bien restée la méth. scientif. Tt au pl. pourrait-on lui reprocher un cert. dédain du fait, la trop petite place qu'elle laisse à l'observat. et à l'expérimentat, et enfin ce postulat que tt est parfaitt intelligible.

Reste la philo cartés. proprt dite. Comme ds ttes presque les oeuvres de génie, on trouve ds cette philo. déjà exprimées, déjà préformées ttes les gr. doctrines philosoph. qui devaient lui succéder. On y trouve une critique de la connaissance qui devait conduire par l'intermédiaire de Berkeley et de Hume au criticisme de Kant. On y trouve une explication mécanique de l'univers dt devaient s'emparer les matérialistes du 18eme et du 19eme s. Ms ce qu'on y trouve surt., c'est une tendance, dt Desc lui-m. n'a pas eu pleine consc., à identifier l'existence avec l'essence (preuve ontologique de Dieu), ceci l'être avec l'idée. De sorte que parmi les success. de Desc., ceux-là furent sans doute les pl. fidèles à l'esprit de la doctrine qui conclurent à l'idéalisme et au panthéisme, ns voulons parler de Malebranche et de Spinoza.

—

# Spinoza 1632-1677

Spinoza est né à Amsterdam (Hollande) en 1632. Il appartenait à une famille juive et fit d'ab. des études purement hébraïques. Mais quand il eut appris le latin et lu Descartes il sentit se développer en lui la vocation philosophique. La hardiesse avec laq. il interpréta l'écriture le fit excommunier par les rabbins qui, grâce à cert. influences, parvinrent à lui faire quitter Amsterdam. Il se réfugia à La Haye où il vécut le reste de ses jours A. entier à la médita. philos. il eut des amis illustres et aurait pu avec leur aide arriver à la fortune et aux honneurs, il refusa A pr. rester indépend. Pauvre, ms à l'abri du besoin il gagnait sa vie à tailler des verres de lunettes d'approche. Il mourut à La Haye en 1677.

En 1663 il publia un Exposé de la philos. de Descartes sous forme mathématique : Principia philosophiae Renati Cartesii more geometrico demonstrata — en 1670 le Tractatus theologico-politicus ; ms les 2 ouvr. les pl. import. de Spinoza ne furent publié qu'après sa mort car il était aussi peu soucieux de la renommée que de la fortune : ce sont le traité de la Réforme de l'entendement (De intellectus emendatione) et l'Ethique (Ethica more geometrico demonstrata) 1677 — L' ___ est l'ouvr. capital de Spinoza. La philo. y est exposée à la man. géométr. — Il y procède par définit., axiomes, démonstrat. etc...

Objet de la philosophie –

L'objet de Spinoza est double
On peut considérer son œuvre en effet du pt de vue moral et du pt de vue métaphysique:

1° La philos. de Spinoza est avant tt ds l'idée de son auteur une doctrine morale. Le titre même de Ethique donné à l'œuvre capitale de ce philos. est significatif – Non moins significatif est le début du Traité de la Réforme de l'entendement. Tandis que Descartes cherche une méth. pour bien penser tandis que le Discours de la Méth. où Descartes résume ns donne l'essentiel de sa philosophie ne contient qu'une morale provisoire, tandis que l'idée dominante du livre est qu'il ns faut viser avant tt à discerner le vrai d'avec le faux et à bien juger, au contr. l'idée indiquée dès le début du de Emendatione intellectus, l'idée développée à maintes reprises ds l'Ethique est que l'essentiel pr. l'homme est de bien agir, de discerner les vrais biens d'avec les biens illusoires et de ne s'attacher qu'aux choses éternelles. La philo de Spinoza se distingue donc d'ab. de la ——— de Desc. par son caract. pratique

2° Ms le cartésianisme en même temps qu'il mettait la morale à l'arrière plan parce qu'il en réservait l'étude pr une période ultérieure du développement scientif. soulevait des diffic. métaphys. considér. que ns ns bornons à énumérer
1° Si la philo de Desc. gravite autour de la preuve ontologique de l'exist. de Dieu, cette ——— n'est pas concluante ds le cartésianisme,

parce que Desc. n'identifie pas franchement le réel avec le possible. De la possibilité de l'existence de Dieu qui est seule réell° démontrée par l'argum. ontologique, Desc. passe à sa réalité sans justifier suffisamment ce passage — 2° Desc. a distingué l'étendue de la pensée si profondément que ces 2 subst. n'ont pl. rien de commun. Aussi est-il incapable d'expliquer comment elles agissent l'une sur l'autre; il se borne à constater cette act en affirmant l'union de l'âme et du corps — 3° En attribuant à Dieu une liberté d'indifférence et en faisant d'autre part du monde matériel un syst de causes et d'effets soumis aux lois de la mécanique, Descartes rend pl. obscure encore qu'elle ne l'est p. le sens commun la question de la création. Il a mis dans le monde créé l'absolue et l'universelle nécessité et il se trouve que cette nécessité est l'effet d'un caprice divin. Bien plus il faut que Dieu intervienne sans cesse dans le monde pour maintenir l'état actuel des choses, p. conserver les mêmes lois. Enfin si Dieu crée sans cesse le monde avec tt ce qu'il contient, ne crée-t-il pas aussi nos actions? et comment dès lors accorder la liberté de l'homme avec l'action continuelle de Dieu. Ces 3 difficultés graves Spinoza les élude par une conception nouvelle, une concept. originale 1° du rapport entre le réel et le possible 2° du rapport de cause à effet — 3° du rapport de l'infini au fini. Cette conception est essentiell°

mathematique et le Spinozisme n'est pas intelligible pr celui qui ne se représente pas avec précision la véritable nature des propositions mathematiques et en particulier de la mathématique cartésienne. Quelques considérat. préliminaires sont donc indispensables.

1° Les objets que le mathematicien étudie sont des objets réels en un sens car la ligne droite, la circonfer, l'ellipse, etc... sont de véritables êtres pr le mathematicien. Ms il faut remarquer que la réalité de ces êtres ne fait qu'un avec leur simple possibilité: par cela seul qu'ils sont possibles ils existent au sens mathematique du mot exister. Quand le géomètre veut prouver l'exist. de 2 droites parallèles, il établit que il est possible de concevoir 2 droites situées dans le même plan qui ne se rencontrent pas. Et en effet 2 perpendiculaires élevées sur la même droite satisfaisant à cette condition. Deux droites parallèles sont donc possibles. Cela suffit et dès lors les parallèles existent. Bien plus cette possibilité ayant tjrs existé, étant même indépendante du temps, on peut dire que le parallélisme de 2 dr. a tjrs existé; il est éternel. L'acte par lequ. on établit la possibilité d'une essence mathemat. est donc le même par lequel on constate son existence et même son éternité.

2° Quand la définition d'une figure géométr.

a été énoncée, on en tire un nbre indéfini de théorèmes qui expriment ttes les propriétés de cette figure & ces théorèmes existaient ds la définition d'où on les tire et ne font qu'exprimer l'infinie multiplicité d'e cette unité est grosse. Un mathématicien à l'intelligence infinie apercevrait ts ces théorèmes ds la définition et ils sont l'équivalent. Cette multiplicité indéfinie est équivalente à cette unité. Certes c'est la définition qui crée les théorèmes. Ils en sont d'effet puisqu'ils ne seraient pas sans elle. Mais cette création n'est pas un acte arbitraire de la définition ni même — ; ils résultent nécessairement de cette défint. par cela seul qu'elle est posée; ils n'en sortent pas à un moment donné, quoiqu'il faille du temps à notre esprit engagé pr les déduire, ils ~~sont~~ ~~grands~~ ~~comme~~ ils ~~sont~~ éternels à cette défint, ils lui sont coéternels, à dirait Spinoza.

3° Enf. il faut remarquer qu'un objet mathématique est susceptible de s'exprimer diversement et que chacune de ses expressions le contient tt entier. Soit, par ex., l'idée d'un cercle. Elle peut se exprimer géométriqt par une image circulaire et algébriqt par une équat. du second degré; elle peut s'exprimer encore sans doute de bien ds manières, ms ns n'en connaissons que deux. Bien plus par cela seul que le cercle est possible ttes ses expressions connues ou inconnues existent au

même degré et de la même sens de telle sorte que le cercle étant posé, ttes les expressions du cercle connues ou inconnues sont posées également.

En résumé l'existence est un concept qui a deux sens dt l'un pourrait s'appeler physique et l'autre mathématique. Le premier de ces deux sens est le pt. ordinaire. Si l'on se place au pt de vue physique l'existence n'est pas la simple possibilité car il y a bien des objets conçus c. possibles physiqu. et qui n'existent pas réellt. Si l'on se place au 1er pt de vue enc., le rapport de cause à effet n'est pas un * ——— nécessaire car la cause étant donnée, l'effet n'est pas donné en m. temps. Au contr. si l'on se place au 2eme pt de vue, si l'on entend l'existence au sens mathémat. l'être ne fait qu'un avec le possible et le rapp. de c. à effet n'est que la relat. nécess. de principe à conséq. cad au fond — — d'identité — Ns allons voir que le Spinozisme consiste essentielt à conce. l'exist. au sens purement mathémat., à identifier ainsi la réalité des choses avec leur possibilité et à traiter le rapport dynamique de cause à effet comme un ——— mathémat. de principe à conséquence.

Résumé de l'Ethique – Spinoza définit la substance : "ce qui existe en soi et est conçu par soi" et si ns convenons de donner au mot exist. son sens mathém. ce qui est le postulat caché de tt le Spinozisme, on peut conclure de cette

definit. qu'il y a une subst. En effet si une chose n'est pas conçue par elle-m., elle est conçue par qque autre chose et force est bien d'arriver à une —— qui soit conçue par soi. Donc la subst. existe.

En second lieu il n'y a qu'une seule subst. et cette subst. est infinie. En effet s'il y avait plusieurs subst. ou si la subst. ét. finie, c'est qu'une subst. serait limitée par d'autres et pr. cela il faudrait que ces autres subst. eussent au moins un attribut de commun avec elle. Les 2 subst. qui auraient un attribut commun n'en feraient qu'une parce que l'attribut, c. ns verrs, est ce qui exprime l'essence de la subst.

Cette subst. une et infinie est Dieu. Dieu étant infini possède une infinité d'attributs quoique ns n'en connaissons que deux: la pensée et l'étendue. Chaque attribut de Dieu à son tour se manifeste par une infinité de modes. Ns ne connaissons de ces modes que les modes de la pensée et les modes de l'étendue. Si ns envisageons Dieu ds ses attributs ts infinis ns dirs qu'il est nature naturante: natura naturans — si ns l'envisageons ds l'infinité de ses modes et pl. particulièrt ds les modes que ns connaissons, les modes de la pensée et de l'étendue, ns dirs qu'il est nature naturée. En d. t. c'est le même être qui envisagé ds son unité et ds

son infinité est Dieu à proprement parler et envisagé dans sa multiplicité et son indéfinité est le monde des créatures. Dieu n'est donc pas cause extérieure du monde, cause transitive du monde. Dit Spinoza, il en est la — immanente. Le monde est coéternel à Dieu et il y a entre les choses créées et le créateur le même rapport qu'entre les théorèmes qui sortent d'une définition et cette définit. elle-m. Quelle différence ns entre les attributs et les modes ?

1° l'Attribut – L'attribut, d'après Spinoza, est ce qui exprime l'essence de la Substance. Il faut prendre ici le mot "exprimer" ds son sens mathématique de même que le cercle s'exprime de lui-m. par une figure géométrique, par une équation algébrique et peut-être de beauc. d'autres man. et que le cercle est tt ent. ds chacune de ses expressions, ainsi l'essence infinie de la subst. divine s'exprime en Pensée, en Etendue et en une infinité d'autres attributs que ns ne pouvons connaître parce que ns ne sommes que des modes de la Pensée et de l'Etendue – Dieu est donc tt entier ds chacun de ses attributs

2° le Mode – Les modes expriment toutes les manières possibles le contenu de chaque attribut. Si ns supposons d'un côté la définit. géométrique du cercle et de l'autre son équat. algébrique, de la définition ou

tirera des théorèmes et de l'équation ou — des équations. C'est ainsi que si ns posons la Pensée et l'Etendue, il en résulte d'une part ts des modes possibles de la pensée càd ttes les idées possibles et de l'autre ts les modes possibles de l'étendue càd ts les corps possibles.

Ainsi Spinoza assimile l'existence de la subst. à celle d'un objet mathémat. ce qui lui permet de prouver l'exist. de Dieu par la démonstrat. de sa simple possibilité. La substance qu'il obtient ainsi s'exprime d'elle-même en attributs infinis et ces attributs s'expriment d'eux-mêmes en modes. Nulle part il n'y a de force créatrice ou de chose libre. Et ce qui est existe nécessairement.

<u>Nature-naturante</u>. Dieu qui est nature-naturante s'exprime ds des attributs en nbre infini parmi lesq. ns ne connaiss. que la pensée et l'étendue.

1° l'étendue attribut. càd l'étendue en Dieu n'est pas l'étendue dt ns avs l'idée. L'étendue que ns connaiss. est composée d'une multiplicité de parties. L'étendue divine ou l'ét. attribut est une et indivisible. Ms dira-t-on si l'étendue que ns connaiss. est un mode de — attribut, comment celle-là sera-t-elle divisible, celle-ci indivisible? Cette difficulté signalée depuis longt. ds le Spinozisme est loin

de être indiscontable les mode ne sont pas des parties de l'attribut si les corps que ns percevons et. des part. de l'étend. divine, il est trop évident que ——— ——— seraient divisible en eux les modes developpent tt le contenu de l'attrib. ms ne lui ressemblent pas C'est ainsi que si l'on suppose tracés ts les cercles possibles, ces cercles developpent tt le contenu de l'idee de cercle et neanm. cette idée en tant qu'idée est une et indivisible

2° Dieu est pensée, ms la pensée divine ou pensée attribut ne ressemble pas pl. à notre pensée qui est un mode de la Pensée que le Chien, constellation céleste, ne ressemble au chien, animal aboyant. Les modes de la pensée en effet sont finis et la pensée divine infinie

3° La liberté. – Dieu est-il libre ? Si on prend le mot liberté ds le sens de libre-arbitre ceci de libre choix, il serait insensé, dit Spinoza, de mettre une pareille liberté en Dieu " car tt ce que fait Dieu suit nécessairt de son essence comme les propriétés du triangle suivent necessairt de l'ess. du triangle." Ms Dieu est libre au sens spinoziste du mot. Spinoza définit en effet la liberté c.à d. suit : " Ea res libera dicetur quae ex sola suae naturae necessitate existit, et a se sola ad agendum determinatur " Sens de liberté dans tous après Spinoza

est l'état d'un être qui ne subit aucune contrainte extérieure à lui, ne reçoit pas du dehors les lois de son développement, mais qui se développe en vertu d'une nécessité inhérente à sa nature. La liberté spinoziste est donc ce que nous appelons la nécessité interne. Se développer nécessairement mais conformément à sa propre essence, voilà la vraie liberté, d'après Spin. C'est ainsi qu'une défenit. géomét. si elle prenait conscience d'elle-m. et de son développ. en théorèmes serait libre en ce que ce —— n'est que l'expression de sa nature et ne dépend d'aucune autre cause. Dieu étant la subst. unique, étant tout l'être ne peut subir aucune nécessité extérieure à lui. Il se développe donc libre, quoique nécessairement.

4° L'impersonnalité. Il suffit de dire que Dieu n'est pas une personne. La personnalité est une détermination et p. suite une limitation. Dieu est une pensée infinie ou une étendue infinie. Il est infini ds ts les sens.

Tel est le Dieu de Spinoza, subst. infinie s'exprimant nécessairement en attributs infinis et en modes infinis et finis. Il contient éminemment, c. disent les Cartes., et non pas formellement la pensée et l'étendue que nous nous représentons ainsi qu'une infinité d'autres attributs. Ms ce n'est pas une personne parce que la personnalité n'est pas une propriété, ms une

négation de toute qualité.

Nature naturée - La nat. naturée n'entretient pas avec la nat. naturante les relat. d'une chose créée avec son Créateur. Elle donc est coéternelle et suit nécessairemt de l'essence de Dieu. Et elle est diverse pour multiple et indéfinie. La nat. naturée est un ensemble de modes, modes de l'étendue d'une part, de la pensée de l'autre.

1° Les corps - Les modes de l'étendue sont des corps. Reprenant sur ce pt les idées de Desc. et les développant, Spinoza se représente l'univers matériel c. un syst indéfini d'éléments étendus soumis à des lois nécess. Et s'explique mécaniquemt, les corps venants c. les autres corps. Bien pl. ds les corps vivent d'une cert. manière au ct — répond une idée qui en est c. l'âme. Ms c. ds le vers aussi il ne peut y av. aucun contact, aucune communication entre les idées et les corps. Aussi rien n'est pl. absurde, d'après Spinoza, que de croire à la finalité ds la nature. La finalité c'est l'idée pénétrant la matière. Or entre les modes de la pensée et ceux de l'étendue toute communicat. est impos. et inconcevable. Les états des corps et leurs changem. s'expliquent par des causes purement mécaniques, et un mode de l'étendue ne peut trouver son explicat. et sa raison d'être que ds d'autres modes de l'étendue

2o les idées. Les modes de la pensée sont les idées. De même que l'attribut Étendue s'exprime en une infinité de modes étendus, ainsi l'attribut pensée se développe en une infinité d'idées. De m. que tt mode de l'étendue s'explique par des modes de l'étendue, ainsi tte idée a sa raison ds d'autres idées. C'est pourq. les corps ne sauraient pas pl. influer sur les idées que les idées sur les corps.

D'où vient donc que ns connaiss. les corps et comment s'explique la 'act. apparente de la pensée sur les choses et des ch. sur la p. C'est que la série des modes de la pensée et la série des m. de l'étendue sont 2 séries parallèles. En effet les modes de ——— développent et expriment tt le contenu de l'attribut Étendue, les modes de la pensée expriment tt le contenu de l'attribut Pensée et c. les Pensée et Étendue attributs ne sont en leur tour que deux expres. équivalents de l'essence de la subst. il s'ensuit qu'à tt mode de l'étendue doit correspondre un ——— ——— pensée et réciproq. Aussi tt corps répond à une idée et tte idée à un corps. L'âme humaine n'est pas autre chose que l'idée du corps auq. elle est jointe. C. le dit fort Spinoza "ordo et connexio idearum eadem est atque ordo et connexio rerum."

Il suit de là que ds notre pensée en particulier il ne peut y av. d'idées qui ne représentent

qq réalité extér. et par inverso il ne peut rien se passer ds notre corps dt notre conosc. ne soy avertie. Et essgt entre le corps et la pensée il n'y a pas de communicat. possible. Supposons que, pr comprendre la concept. spinoziste des rapp. de l'âme et du corps, l'idée du cercle s'exprimant d'un côté par une équat. algebr. et de l'autre par une definit géomét. Si ns développons cette definit. en théorèmes que ns appellons $A_1$, $A_2$, $A_3$, $A_4$; et si ns transformons cette équat. en équat. que ns appellons $a_1$, $a_2$, $a_3$, $a_4$, les termes $a_3$ et $a_4$, par ex, représenteront sous forme algebr. la même chose que les termes $A_3$ et $A_4$ représentent sous forme géométr par la raison fort simple que les 2 séries développent et expriment ds 2 langues differ. la même espèce de la circonf. Pourt ne une équat ne saurait influer sur une figure ni une fig. sur une équat. parce que la forme et la quantité sont 2 attributs differ. au sens spinoz. du mot. C'est de la m. manière que le corps a son idée et que cette idée a son état du corps. La correspond. des modes de la pensée et de ceux de l'étendue s'explique donc par une harmonie préétablie et par le seul effet du développ. necess. de l'essence de la subst.

Parmi les modes de la pensée il y en a qui ns intéressent part. Ce sont ceux qui réunis forment l'âme hum. L'âme n'est pas une subst. puisque Dieu est la seule subst. Notre âme est une collect. de modes de la pensée qui expriment chacun son forme de pensée un cert. et. de notre corps de m. que les modes de l'étendue sont soumis à un mécanisme inflexible, ainsi le dével. des modes de la pensée est rigoureus. nécess. Il n'y a pas de conting. dit Spin. pas plus ds les modes de la pensée "que ds ceux de l'étendue "nullum datur contingens in rerum natura".

On comprendra donc que Spinoza ait présenté ds des 3 dern. part. de l'Ethique une psychologie et en m. temps une métaphys., où il est traité des états de l'âme en partant de l'idée de la subst. et de son développ. nécessaire. Spinoza ~~divise~~ classe les idées en idées adéquates et idées inadéquates. Il y a 2 man. princip. de conn. une chose: on peut d'ab. chercher les rapports de cette chose finie avec d'autres choses finies ts. c. ces dern. dépendent à leur tour d'autres choses finies et que d'une man. générale ts des modes en nbre infini d'un m. attribut sont en connexion mutuelle, jam. cette chose "sera parfaite. connue L'idée en restera inadéquate. Il y a un

un autre moyen de conn. c'est de se replacer
par la pensée ds le principe où cette chose
+ est contenue à la man. d'un mode ds
l'attribut. Alors on aperçoit d'un coup
et ds une intuit. unique le rapport de
cette chose finie au prince infini
d'où elle émane et p. suite aussi à
l'infinité des choses finies qui est l'équiva-
lent de ce principe. On obtient ainsi l'idée
adequate et non pl. inadequate de l'objet pensé

Parmi les idées inadequates il faut mettre
les passions qui expriment en mode de la pensée
les modificat. que le corps reçoit des autres corps.
C'est à l'étude des passions, de l'esclavage
où elles ns réduisent et de l'affranchissement
de l'ét. de liberté où ns pvons atteindre que
sont consacrées les 3 dern. parties de l'Ethique
Spinoza qui traite le libre-arbitre d'illusion,
de chimère n'en a pas moins écrit un
traité metaphysique qui contient un syst.
de morale. Ms il ne faut pas croire que
Spin. ns donne des conseils ou m. des règles
de conduite. Et ce que ns faisons suit né-
cessairt de ce que ns sommes et tt conseil est
inutile c. tt regret de ce que ns avs pu
faire est puéril. Le rôle du moraliste est
de définir le bien et le mal, les meilleurs
états et ceux que l'on doit considérer
c. pires ; c'est de déterminer ds quelles condit.
se produit l'esclavage, ds quelles cond. l'état

d'une âme affranchie du joug des pass. Et le moraliste ne réforme pas plus la volonté en traitant du bien et du mal, que le géomètre ne modifie la posit. d'un corps en déterminant les condit. de son équilibre.

Il y a en effet 2 états possibles de l'âme. Quand les idées inadéquates et plus particulièrement les pass. la constituent essentiellement, elle est esclave. Elle est libre quand elle échappe à la passion c.à.d. lorsqu'elle passe de l'idée inadéquate à l'idée adéquate lorsqu'elle pense non pas sous forme finie, mais sous la forme d'éternité" sub specie aeterni" Le bien et le mal d'après Spinoza doiv. se définir des augmentat. et des diminut. d'être c.à.d. de force et nous existons pleinement quand nous nous replaçons par la pensée en Dieu, — — — rendons compte de l'universelle nécessité. Si donc la liberté consiste pr Dieu ds la nécessité de son développ. intér., elle consiste pr. l'h. ds la conscience qu'il prend de ses rapports avec Dieu c.à.d. de la nécessité à laq. il obéit. En cela consiste la liberté, en cela consiste aussi la béatitude. La béatitude n'est pas le prix de la vertu, dit Spinoza, elle est la vertu même car la vertu est l'état d'une âme qui comprend et sent la parenté qu'elle a avec Dieu; qui se trouve pr ainsi dire replacée en Dieu; la est aussi l'éternité

car l'éternité n'est pas qq chose qui s'ajoute à l'âme et prolonge en qq sorte son exist. indéfiniment. Ns devenons éternels par cela seul que pensant les choses sous forme d'éternité ns coïncidons par avance avec l'éternel. L'éternité ne vient pas à ns, c'est ns qui entrons ds — par cela seul qui affranchis de passions ns acquérons qq chose de la liberté divine

—

## La Philosophie de Malebranche

1638 - 1715

Né en 1638 - il entre en 1660 à la congrégation de l'Oratoire ; il avait 26 ans quand il eut la lecture de l'homme de Desc., lecture qui lui révéla sa vocat. philosoph. Son exist. se passa tt ent. ds une retraite consacrée à l'étude et à la médit. Il eut à subir ds luttes contre Bossuet, le math. Mairan, Arnault. Il mourut en 1712

Ses princ. ouvrages sont : la Recherche de la vérité (1674) - Méditations chrét. (1683) - Traité de morale (1684) Entretiens métaphysiques (1688) - La doctr. de Malebranche est un pan-

theisme incomplet et il faut bien le dire. Il inconsequent M. interprété le cartesianisme ds un sens mystique par ses tend. naturelles et. conduit au pantheisme, ms il a horreur du Spinozisme et sur la pente où il est entraîné il s'arrête le pl. sot non sans nuire par là à la logique de sa doctrine. L'idée dominante du syst. est que Dieu seul agit et que D. seul est cause. Attribuer la causalité à l. h. c'est une vérit. impiété, c'est faire de l'h. un créateur. De là 2 théories essentielles de cette metaphys. la théorie de la vision en Dieu et celle des causes occasionnelles

1° la vision en Dieu — Desc. av. parlé de l'union de l'ame et du corps et expliquait par cette union la connaiss. que prend la pensée des choses étendues. Cette explicat, avons ns dit, est des pl. obsc. et Malebr. ne la tient pas pr satisfais. Comment supposer d'aill. que ds corps puissent agir sur la pensée alors que tte act. doit être rapportée à Dieu. Conn. directe les corps ne seraient subir leur act. et un être pens. n'agit pas. D'autre part ns ne connaiss. des corps que leurs idées. Si donc c'étant les idées des corps que ns apercevons et si d'autre part Dieu seul est cause. ns devs dire que percevoir les corps, c'est en réalité prendre

connaiss. de leurs idées quand Dieu ns les montre. Et il est contre sa puissance de la moindre action de supposer que Dieu répète les idées des corps ext. de sorte qu'il y a trop de aspects d'hypoth. La pl. simple est donc que Dieu ns montre en lui les idées des choses. Les idées des corps sont nécessairement représentées en Dieu qui connaît tt. Le moyen le pl. simple que Dieu de ns communiquer ces idées est de le montrer à ns sous cet aspect. C'est donc en Dieu que ns voyons les corps. Les idées des corps représentées en Dieu sont tt ce que ns en connaissons. Les corps réels ne sont que des occasions à propos desq. Dieu ns fait voir les idées des corps

Par ces premières métaphysiques et théologiques Malebr. est donc conduit à une conclusion que ne désavouerait pas la psychologie physiolog. contempor. à savoir que ce que ns connaiss. de la matière n'est que le signe de la réalité, c. dit Helmoltz, et non la réalité même. Les corps tels qu'ils sont en soi ns fournissant simplt l'occasion d'éprouver cert. sensat. et de ns représenter cert. idées. On ne s'étonnera donc pas que Malebr. ait été le premier à étudier empiriqt la percept. externe

Ns revenons à la doctr. métaphysique

Ayant mis en Dieu les idées des choses étendues il recula devant les objections qui lui étaient suscitées. De ttes parts en effet on lui reprochait d'av. mis les choses finies en Dieu, d'av. fait Dieu matériel. Malebr. modifie alors sa doctr. et après av. dit (Recherche de la vérité) que ttes les choses étendues aperçues par ns ét. aperçues en Dieu il affirme seulement qu'en Dieu réside "l'étendue intelligible" Cette étendue intelligible est le principe de ttes les choses étendues. Elle contient ces choses éminemment, ms non pas formellement. C'est ns qui découpons en qque sorte des objets finis ds cette étendue infinie; c'est par ns seulement qu'elle prend son caract. de matérialité. Ainsi peu à peu Malebr. s'achemine au spinozisme. On ne reconnaîtra en effet ds l'étendue intellig. de Mal. l'étendue attribut de Spinoza

2o les causes occasionnelles — L'idée dominante de la philo de Malebr. est que causalité signifie création. D'où résulte que tte causalité appartient à Dieu et cette idée Malebr. ét. conduit d'ab. par son interprétation du christianisme: tte puissance attribuée aux créatures est autant d'enlevé à Dieu; par suite il y a impiété à accorder la moindre initiative aux choses créées; ms il y ét. conduit aussi par le développemt rigoureux et logique de ce principe cartés. qu'il n'y a rien de pl. ds les objets que ce qui est contenu ds l'idée claire et distincte que ns en avs. Lesquelles sont les choses réelles? Elles sont, a dit Desc.,

vu de l'étendue ou de la pensée. Ms ds l'idée d'étendue qui est une idée claire et distincte n'est nullement contenue le concept d'une infl. quelconque de l'étendue sur l'ét, des corps sur les c. Donc cette infl. est qq ch. d'extér., d'étranger qui ne peut pas s'expliquer par la seule essence de la matière. Il en est de m. de l'act. de l'âme sur le corps, action qui ne se peut conclure ni se déduire, déduire ni de l'id. de l'étendue, ni de celle de la pensée. Force est donc bien d'expliquer par l'intervention divine l'infl. des corps sur les corps, des corps sur les esprits et des esprits sur les — Ns dirons donc que ni les — n'agissent les uns sur les autres, ni les corps sur les âmes, ni les âmes sur les corps, ms que les états des — et des esprits ne sont que des occasions offertes à Dieu d'intervenir et d'agir de modifier les esprits et les corps conformémt à ces états. Reste il est vrai, l'act. de l'âme sur celle-m., les déterminations inter. et, c. ns dirions aujourd., les pures volitions. Si l'idée d'une act. n'est nullement impliquée ds la répercutat. de l'étendue ne l'est-elle pas ds celle de la pensée? Malebr. est ici doublemt embarrassé. D'un côté le cartésianisme fait de l'activité sous forme de volonté un des attributs de la pensée, qq chose qui est contenu ds l'idée claire et distincte de la pensée. C'est même pourq. l'affirmat. de la liberté est essentielle ds le cartésian. Et d'autre part le chrétian. exige du m. pr une cert. latitude soit livré à l'h. pr agir, sinon il n'y a pl. de bien ni mal moral, de péchés, de peines et de récomp. légitimes. Aussi Malebr. se sent contraint d'atténuer ici les conséq. de son principe. C'est à Dieu, dit-il, qu'il faut rapporter l'activité essentielle de l'âme qui est l'inclinat. au bien, c'est Dieu qui a ainsi orienté nos âmes, ms c'est ns qui pvs faire dévier cette inclinat. vers des biens infér. c. il arrive quand ns préférons notre plaisir au bien moral, à la vertu. En cela consiste le pouv. de l'h. et on ne peut pas dire ici que ns actualisions qq ch. de la puiss. divine pr l'attribuer aux créatures puisque cette puiss. accordée à l'h. n'est après tt que celle de faire le mal et qu'elle ne saurait appartenir à Dieu. Cela est incontestable. Il n'en est pas moins vrai qu'il y a ici une chose, que l'h. est bien cause du mal qu'il fait, de l'aveu m. de Malebr., et que le princ. métaph. de la doct. qui met la causalité en Dieu se trouve ici en défaut.

En résumé il y a entre le mysticisme de Malebr. et le panthéisme de Spinoza une differ. Malebr. co. Spinoza n'admet qu'une seule cause réelle et cette cause est Dieu Ms tandis que Spin. ajoutant qu'il n'y a qu'une seule subst. la subst. divine, Mal. maintient la pluralité des subst. puisqu'il y a, d'après lui, en dehors de Dieu, des êtres créés par Dieu. Il est vrai qu'après av. affirmé l'exist. de ces subst. il leur enlève l'essentiel de la subst., il les dépouille de l'activité par laq. ces subst. devraient se manifester pr n'en pl. faire que des occas. offerts à Dieu de déployer sa toute puiss. et c'est pourq. cette hypoth. de la pluralité des subst. s'évanouirait elle-m. et la doctr. de Mal. coïnciderait, malgré les efforts de Malebr, avec celle de Spin. Si Malebr. cédant à des considérat. relig. et morales n'av. pas accordé à l'h. une puiss. à savoir celle de se déterminer de l'inclinat. au faire le pl. qu bien par lui il échappe au spinozisme fatalisme Cette doctr. pr n'être pas très conseq. avec elle-m. n'en représente pas moins un gr. effort pr concilier ens. Desc. et St Augustin, Descartes, et le christian.: Elle répond à une tend. qui s'est très manifesté lors de qq gr. doctr. philos, la tend. à absorber cette doctr. ds la religion

# Locke 1632-1704

–

Locke est né à Wrington en 1632 - Il étudie d'ab. à Oxford pr. devenir ecclésiastique. A 27 ans il lit Desc. Cette lecture produisit sur lui une impress. prof. Il s'ét. déjà tourné à cette époque vers les sc. phys. et naturelles, il résolut alors de se faire médecin. Il devint ami de Lord Shaftesbury dt il partagea d'ab. la fortune, puis l'exil. En 1683 il dut quitter l'Anglet. la révolut. de 1688 lui permit d'y rentrer. Il mourut en 1704 âgé de 72 ans.

Ses 2 princip. œuvres sont: en 1689 l'Essai sur l'entendement humain, œuvre capitale à laq. Leibniz devait répondre par les Nveaux Essais - et en 1693 (Quelques pensées) sur l'éducation ouvr. tr. import. au pt de vue pédagog., premier essai de pédagogie empirique. Quelques pensées sur l'éducation

Objet de la philosophie de Locke -

Locke ns raconte que indique lui-m. l'origine de son Essai sur l'ent. - Qques amis s'étant assemblés chez lui, on discutait et en présence de difficultés nombreuses soulevées par cette discuss. Locke pensa qu'avant de s'engager ds les recherches philo, il fallait mesurer la capacité de l'esprit humain, tracer une ligne de démarcat. entre ce qui est à notre portée et ce qui est au dessus. C'est en cherchant ds cette direct. qu'il arriva à formuler ce principe dt l'Essai sur l'ent. n'est qu'une longue démonstration: Les seules vérités accessibles à notre esprit sont celles que fournit l'expérience - L'expérience est à l'origine de ttes nos connaissances -

L'objet de la philo de Locke est donc tt à fait analogue à celui que Kant dev. se proposer pl. tard. Kant lui aussi va critiquer la connaiss. et faire la part exacte de ce qui est accessible à l'entend. humain. Ms tandis que K. fait démêler ds notre connaiss. 2 éléments irréductibles la matière et la forme, la matière qui ns est donnée et la forme qui vient de ns, Locke ne poussa pas l'analyse aussi loin

et si Kant Il ns interdit de dépasser l'exper, il ne détermine pas avec la m. profondeur le vrai caract. de notre exper.

Méthode de Locke –

Cette méth. comprend 2 procédés
D'un côté Locke va établir positivt que ttes nos connaiss. viennent de l'exper; de l'autre il cherche à prouver par la critique du cartesian. qu'il n'y a pas lieu de supposer des idées innées

1re partie – Enonçons d'ab. avec précision le princ. de Locke – Supposons, dit-il, qu'au commencement l'âme est une table rase, vide de tt caractère (tabula rasa); elle est sans idées. Comment vient elle à recevoir des idées, où puise-t-elle les matériaux qui sont le fond de ses connaiss.? Je réponds en un mot: de l'exper. – Cette exper. d'après Locke est double: externe et interne. La 1re a lieu par la sensation, la seconde par la réflexion. Sensation et réflexion voilà les 2 sources de l'expérience – Locke entend par réflexion "la perception des opérations accomplies par notre âme sur les idées reçues par les sens, opérations qui, lorsque l'âme réfléchit sur elle, fournit à l'entendement une autre espèce d'idées que les objets extérieurs n'auraient pas pu fournir" En d. t. Locke entend par réflexion une espèce de sens interne qui s'ajoute aux sens extérieurs pr l'acquisit. de la connaiss. Ms l'esprit est passif ds la réflex. c. ds la sensation; ds un cas c. ds l'autre la connaiss. s'imprime ds l'âme c. le cachet sur la cire ou s'y reflète c. l'image ds le miroir. La réflexion de Locke est donc tt à la fois l'associat. passive des idées entre elles et la consce que ns prenons de ces associations. Sans la réflexion, dit Locke, il y aurait enc. sensat. ms ôtons la sensat. il n'y aurait pl. de réflex. En d. t. enc. Locke a bien compris que avec la seule sensat. on ne peut pas reconstituer tte la connaiss.; il faut en outre ce que Kant appellera pl. tard des formes a priori où ces sensat. s'organisent, il faut, c. le comprendra Kant, un effort, une activité de l'esprit pr unir les matériaux de la connaiss. Ms si Locke comprend l'insuffisance de la sensat. il ne veut pas, ne peut pas en raison de ses tendances empiristes accorder à l'esprit cette activité, cette initiative que K. lui accorde

Il suppose alors que ce travail de combin. entre les sensat. se fait de lui-m, automatiquement, il ferme les yeux sur ce travail qu'il ne les rouvre que lorsque le travail est fait et il suff. alors réflexion la conse que prend l'esprit de cette combinaison effectuée. C'est ainsi qu'à priori il affirme et il admet la priorité de l'esprit. Ce n'est pas-à-dire que l'essai tout l'ent. trav. soit un gr. cercle vicieux car en s'efforçant de reconstruire tt l'édifice de la connaissance avec la sensat. et la réflex. tte seule, Locke va donner une démonstrat. en règle de son principe, ms le génie de Kant s'ouvrant à l'analyse cette réflex. que Locke adjoint à la sensat. y trouvera les formes a priori, les catégories a priori, bref cette activité de l'esprit sur laq. Locke ferme les yeux et qu'il a peint. introduite ds son Syst. à l'envers de la place.

Ceci posé, on peut définir la doctr. de Locke une idéologie ; car un essai de reconstruction de ttes les idées avec des éléments simples donnés par la sensat. et la réflexion 1° Les idées simples, ns dit Locke, peuvent entrer ds l'âme par 4 voies : (a) par un seul sens : ex, la lumière, le bruit etc.... – (b), par plus. sens indifféremmt : ex : les idées d'étendue, de forme, de mvt et de repos – (c) par la réflexion car par la considérat. que fait l'esprit des opérat. qui s'accomplissent en lui : ex, l'idée de volition, celle de perception – (d) + par l'une quelconque de ces div. voies, réflexion ou sensation : ex, l'idée d'unité, l'idée de succession, l'idée d'existence etc... : Elles sont les idées simples que se divisent, c-on voit, en 4 espèces "Ce petit nbre d'idées simples ; dit L, suffit à exercer l'esprit le pl. vaste comme les 24 lettres de l'alphabet forment une infinité de mots" – Il est impos. de suivre L ds le détail de cette reconstruct. de la connaiss. on a dit qu'il affirmait le prime. de l'empir. sans le démontrer ms L en a donné la démonstr. qui en est la meill. à ses yeux, la dém. empirique en reconstruisant lui-m. avec les idées simples qui sont, d'après lui, des données de l'expér. ttes les concept. ds les progrès.

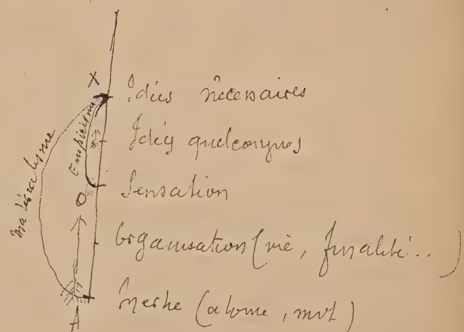
de l'entend. hum. Reste à sav. si les élém. a priori de la conn. que L. a écarté et dt il ne lui était n'interviennent pas continuellt ds cette reconstruct. Bornons-ns à dire que Locke répartit les idées complexes en 3 catégories 1° Les idées de mode 2° Les idées de substance 3° Les idées de relation. Les idées de mode sont les — complexes qui ne renferment pas la supposition de subsister par elles-mêmes Ex: l'idée de triomphe, de gratitude, de meurtre etc... — Les idées de subst. sont des combinaisons d'idées simples que l'on considère c. subsistant par elles-m. Les idées de relation sont celles que l'on forme par la comparaison des modes. Les idées de subst. et celles de relat. sont celles que L. a analysées de la main la pl. intéressante. Ds cette idée de subst. il voit une idée confuse et il esquisse la théorie que Berkeley devait développer pl. tard, à savoir que l'existence d'une subst. est un problème. Parmi les idées de relation Locke étudie particulièrement la relat. de cause à effet, où il ne voit qu'un rapp. de causa[lité] à succession et la relat. morale est la convenance ou disconvenance entre les act. volont. des homme et une règle à laq. on les rapporte. "Le pl. puissant mobile de l'humanité, dit-il à ce propos, est l'amour de la considérat." Notre unique but ou peu s'en faut, notre unique souci d'après lui est le désir d'une bonne réputat. Là est le fondement de la morale.

2° Réfutation de la théorie cartés. des idées innées. L. prétend av. démontré par le seul fait de la reconstitut. empirique de ttes nos idées l'inutilité de l'hypoth. cartés. Il va néanmoins critiquer en elle-m. la théorie cartés. des idées innées.

1° Les cartés. allèguent l'universalité de cert. idées pr. conclure de là à leur innéité. Mais d'ab. cette universalité n'est pas Prens en effet le princ. le pl. universel en apparence: ce qui est est. Beauc. d'h. les ignorent, les enf. et les idiots n'en ont aucune idée

Entend-on par universalité la faculté commune à ts les h. de prendre connaiss. de ces idées. Elle existe à coup sûr, répond L. Ms il en est de même pr. ttes les vérités qui arrivent à notre connaiss. car on pourra très dire que ns avons la faculté de les conn. Si ce l'on pourra conclure que ttes les connaiss. sont innées. Veut-on dire que les h. connaissent ces vérités en faisant usage de leur raison? Ms comment penser que la raisonnement soit nécess. pr découvrir des princ. qu'on suppose innées. Entend-on par là que les h. aperçoivent ces principes au moment précis où ils commencent à faire usage de leur raison? Ms alors, répond L, l'hypoth. est à la f. fausse et inutile: fausse car les enf. font usage de leur raison sans conn. ces principes et inutile en ce que on pourrait tt aussi bien admettre avec cette hypoth. que tte connaiss. qu'on acquiert quand on commence est déjà innée ds l'esprit. Enf. Veut-il dire que l'esprit accepte ces princ., il donne son adhésion dès qu'ils lui sont proposés. C'est poss. Ms on prouverait aussi bien alors que les propositions: "1+2=3 — le blanc n'est pas rouge" sont ds vérités innées. Bien pl. ce consentem. donné par l'esprit prouve tt le contr. de l'innéité car il implique que ns ignorons ces principes tant qu'on ne ns en a pas parlé. — Ensuite si supposons même que cette universalité existât on ne peut pas conclure de l'universalité à l'innéité car rien ne prouve que l'innéité soit la seule voie par laq. on peut arriver à l'uniformité de sentiment.

2° Voici maint. des faits contr. à l'hypoth. de l'innéité: 1° S'il y avait ds idées innées elles seraient connues avt les choses particul. données ds l'expér. Or en fait la connaiss. du particul. précède celle de l'univers. 2° S'il y av. ds idées innées elles se manifesteraient pl. évidemment enc. chez les sauvages, les illettrés, les enf. et les imbéciles car ils ont l'esprit moins altéré par la coutume. Or c'est tt le contr. — 3° S'il y av. ds idées innées les éléments qui en font partie seraient innés aussi. Or qu


X
Idées nécessaires
Idées quelconques
Sensation
Organisation (vie, finalité...)
Inerte (atome, mvt)
A
O
Matérialisme
Empirisme

soutiendraient que les idées d'identité, de tt et de partie, de subst — sont des idées innées 4° enf. ces idées ann. si constament seraient utiles et m. indispensables tr ns voy. que la connaiss. se forme presque entiert sans elle.

Conclusion.

Est il besoin de montrer le vice de cette refutation? Locke n'a pas su distinguer entre l'exist. actuelle et l'exist. virtuelle. Il n'a pas compris que des idées, des principes, des connaiss. en general pvent exister ds l'esprit sans que l'esprit en soit averti explicitemt et que ns pvons en faire usage sans le savoir, c. ns ns servons pr. marcher, dit Leibn, de muscles et de tendons que ns ne connaiss. pas. Ttes les object. de Locke s'évanouissent dès, qu'on fait cette distinct. La connaiss. de l'universel précède bien celle du particul. à condit. que la 1re soit tenue pr virtuelle. La connaiss. des princ. appartient donc aux enfants, aux illettrés, aux imbeciles, à condit. qu'on ne cherche pas ds ces intellig. infér. ou mal dévelop. la formule des princ. ms. seult l'applicat. Il y a ds la doctrine de Locke c.-à-d. ds tt empirisme cette idée que tt ce qui est est actuello realité. La puiss, la tendance, l'effort, la virtualité sont des notions qui ne pvent pas trouver leur place ds un syst. empirique. La doctr. de Locke est donc bien en empir. conséquent avec lui-m. et si par sa distinct. entre la sensat. et la reflex. Locke a préparé la Critique de Kant, il est tr. éloigné de K. parce que la reflex dt il parle est une reflex. passive, parce qu'il ne fait auc. part à l'initiative de l'esprit, enfin parce qu'il n'a pas tenu compte de cette vérité fondamentale, incontestable au m. en fco que l'analyse ne découvre pas, que l'a ds de tt autre chose que les parties découvertes par l'analyse et qu'il faut se préoccuper de la synthèse.

# Leibnitz

—

Leibnitz est né à Leipzig en 1646 - d'origine slave - Enfant il fit preuve d'une extraord. précocité: A 15 ans il hésitait entre Aristote et Democrite se demandant s'il ne devait pas préféré la doctr. inspirée d'Arist. des formes substantielles au mécanisme De 1670 à 1676 il voyagea. Nommé en 1676 conservat. de la biblioth. de Hanovre il y resta jusqu'à sa mort 1716 A l'inverse de Desc. qui cherchait la solit. et la tranquill. Leib. intervint activ. ds les discuss. relig. et polit. de son temps. Son idée longt. caressée et de réconcilier et de fondre ens. les 2 églises cathol. et protest. Il fut le conseiller des ducs de Han. et resta longt. en relat. avec les princ. souverains d'Eur. Esprit d'all. universel, versé ds les quest. de droit, d'hist, de math. C'est surt. c. mathem. et philo qu'il est resté célèbre Il est avec Newton l'invent. du calcul différentiel

Nulle part il n'a presenté c. Desc, Spin. Locke, un exposé complet et systemat. de sa doctr. elle est éparse ds un tr. grd nbre d'ouvr. et d'opuscules: les Nveaux Essais sur l'entend. humain (1704) ouvr. composé pr. répondre à l'essai de Locke — Essai de Théodicée (1710) - la Monadologie (1714) — la Correspondance avec Clarke (1715-1716)

Méthode de Leibnitz—

Leib. reconnaît 4 cep̃

droit à la philo de Desc. Parlant qq part des écrits de Desc. il dit "Ex his lucem hausi" mais il ajoute et il se plaît d'aill. à repeter que le cartesian. n'est pas tte la vérité, ce n'est, dit-il, que l'"antichambre de la vérité" et en effet il se sépare de Desc. et à la fois par la méth., l'objet et le principe de sa philosophie.

Par la méth. d'ab: à l'inverse des cartes. qui dédaignent les ouvr. et nouv. avenir et ce qui a été fait avt eux, Leib. estime qu'il y a du bien, et du vrai, de l'excellent m. ds tte philo. La plupart des philosophes, dit-il, se sont plutôt trompés ds ce qu'ils nient que ds ce qu'ils affirment et de fait Leib. met à contribut. Plat, Arist, St Thomas, Campanella et se préoccupe d'être d'accord avec eux ts. Il y aurait lieu, dit-il, d'extraire de chaque philosophe le meilleur. On arriverait par ces rapprochements à faire une philo. durable et m. éternelle, perennis quaedam philosophia. Il y a donc chez Leib. cette pensée partout présente ds son œuvre que la vérité a été aperçue de pts de vue différ. et avec pl. ou m. de clarté par ts les gds penseurs de ts les temps. Et cette pensée, c. ns verrons, cette pensée inspire non seul. la méth. et jusqu'à un cert. pt de sa méta. dérive en un cert. sens de cette méta elle-m. Chaque monade en effet est représentative de l'univ. et la pensée qui s'approfondit elle-m. sincèr. ne peut découvrir que la vérité

qu'elle aperçoit tantôt distincts tant. confuse selon le pt. de vue qu'elle représente sur la totalité des choses. L'éclectisme de Leib. n'est donc pas cette méth. qui consiste à cueillir chez les différ. philo les idées les pl. voisines du sens commun pr. les coudre bout à bout. Cette méth. qui n'est pas à dédaigner pr. la solut. des probl. mor. et pratiqu'on en ait dit, est inapplicable à la métaph. L'éclect. leibn. consiste bien plutôt à approfondir les dir. doctr. métaph. à les creuser jusqu'au pt où on les voit converger et coïncider ensemble. C'est ainsi que les dir. monades si elles pouvaient éclaircir ttes leurs percept. deviendraient identiques les unes aux autres.

Objet et principe de cette philosophie -

L'idée qu'on doit se faire de la subst. C'est successivement de la matière que Leibn. se sépara d'ab. de Desc. Après av. admis avec Desc. que l'essence de la matière est l'étendue, que le mécanisme est la vérité et qu'il fallait faire table rase de ttes les facultés, puissances et propriétés dt la philo av. vécu depuis Arist. Leibn. s'aperçoit que si ces propriétés et puiss. ne devaient pas entrer ds les explicat. scientif. proprement dites, elles av. pourt. leur place en méta., que si le mécanisme exprimait la vérité, ce n'est que la vérité exter., pr ainsi dire, qu'enf. l'étendue à elle seule ne peut ni expliquer tt ce que ns savs de la matière ni fonder la réalité de la subst.

En effet 1° Si l'ess. de la mat. est l'étendue, comment la matière oppose-t-elle une résist. au mvt, ——— un corps qui en rencontre un autre perd-il qq. ch. de ce mvt. C'est donc que le corps qu'un autre corps rencontre lui oppose une force qui lui est propre et que le corps est autre chose que étendue.

2° Si étend. est une multiplicité cad une répétition et elle ne peut par conséq. se concev. que grâce à une subst. qui se répète or cette subst. est nécessairt inétendue sinon le m. raisonnemt s'y appliquerait enc. Ainsi la sc. et la méta. sont d'accord sur ce pt : l'explicat. cartés. est insuffisante.

Leibn. reconnaît sans écarter cepdt que tt se passe à la surface des choses c. à d. [illegible] ar. raison des mvts s'expliquent par des mvts cette explicat. de détails doit se faire selon les princ. du mécanisme. Ms ce mécan. auquel ns soumettons les choses ds l'espace n'est, pr ainsi dire, que la représentat. symbol. de ce qui se passe réellt ds les choses m. Que sont donc les choses réelles ? Qu'est ce que la substance ?

Les Monades —

Si ns partons de l'étendue, pr. retrouver l'élément simple qui est la subst., ns risquons fort de ne pas aboutir, car ns diviserons indéfiniment l'étendue et ns trouverons tjrs de l'étendue qui sera enc. divisible. Jam. ns ne rencontrerons la subst. simple. Ce n'est donc pas par analyse que ns devs procéder, ms par synth. Ns reconstruirons par la pensée ces subst. simples et ns montrerons comment se composant entre elles elles

ns donnent l'idée confuse d'une masse étendue
Quelles sont donc les propriétés des subst. simple
1° La monade est inétendue, ce n'est pas un pt math. car le pt. math. est étendu, c'est dit Leibn, un pt métaphys. ; une subst. simple car sans parties. Comment donc ces monades inétendues composeront elles par leur réunion des corps étendus ? C'est que l'étendue est une percept. confuse, c'est la forme que prend pour un aggrégat de monades dt ns ne connaissons que la masse car l'ensemble de ce que ns appels espace n'est qu'un ordre de coexistence En d. t. par cela seul que ns percevs confuso une multiplicité qu'elle soit, ns la percevs ds l'esp, l'esp. étant le symbole pr ainsi dire de cette confusion ds la multiplicité Ainsi tte réalité vue en elle-m., du dedans et non du dehors est inétendue
2° La monade ne saurait commencer que par création et finir que par annihilation En effet une subst. composée commence par combin. de subst. simple et sa fin est une dissolut. ms la monade est une subst. simple, elle ne peut donc que sortir du néant et y rentrer Et autre commencem. et tt autre fin serait incompréhensible pr elle
3° Les monades ne pvent en aucune manière agir les unes sur les autres " elles n'ont pas de fenêtres par lsq. qq ch. y puisse entrer ou sortir " En effet tte altération d'une subst. par une autre subst. vient, selon Leib, de ce que les parties de la 1re sont transposées ou déplacées par l'action de la seconde ou en d. t.

Leibn. considère tte infl. d'une subst. sur une autre subst. c. un phéno. de la nature des choses. Les monades sont inétendues et simples ; ils ne sauraient donc en déplacer les parties puisqu' elles n'en ont pas ni supposer entre elles des mvts ou des chocs puisqu' elles ne sont pas ds l'espace. Donc tte monade est enfermée en elle-m. incapable de faire impression sur les autres, incap. d'en subir l'act. et l'influence

4° Il suit de là que ttes les monades doiv. se distinguer les unes des autres et qu'il n'y en a pas deux qui se ressemblent. En effet si l'espace n'est pas une réalité, les différ. de situat. ds l'espace ne pvent pas être des differ. réelles. Elles ne pvent que symboliser d'autres —, qui ne sont pl. alors des differ. de position, ms des differ. internes de la monade. C'est ce que Leibn. exprime et explique enc. d'une autre manière par le principe des indiscernables. Deux monades identiques n'en feraient qu'une, dit-il. Et en effet par où se distingueraient elles ? Ce ne pourrait pas être par leur situat. ds l'espace puisque ces situat. differ. doiv. précisé leur differ. à l'état interne des monades.

5° Ms si ttes les mon. se distinguent les unes des autres, et si cette distinct. ne peut porter ni sur la position ni sur la forme puisque la monade considérée en elle-m. est inétendue, les differ. entre monades ne pvent être que des differ. internes. Il faut se représenter en effet des monades qu'elles soient par analogie avec notre esprit qui est une monade. Les monades, dit Leibn., sont des âmes en

raccourci." Ce par où les esprits se distinguent-ils les uns des autres et par où se distinguent aussi les differ. moments de l'exist d'un esprit c'est disons ns aujourd. par les états psycholog. qui répondent à ces differ. moments ou qui remplissent ou déterminent ces differ. esprits c'est ce que Leibn. exprime en disant que les monades diffèrent les unes des autres par leurs percept. et que cette différ. réelle est une différ. interne ou perception. La perception, telle que Leibn. l'entend est bien un état de consc. ms un état de consc. qui peut être tellemt vague, tellemt confus, tellemt obscur qu'il équivaut pratiqu. à l'inconsc. Leibn. réserve le nom d'aperceptions aux percept. distinctes et c. ns dirions auj. pleinemt conscientes. Mr à coté des aperceptions qui sont, dit-il, des percept. aperçues il y a des percept non-aperçues ou faiblemt aperçues. L'erreur des cartésiens a été de ne pas les remarquer car de ne pas admettre des degrés dans la pensée et c. ns dirions aujourd. ds la consc. Par là ils ont été conduits à croire que les bêtes n'ont pas d'âme et qu'il n'y a d'autres âmes que les esprits raisonnables c. aussi ils se sont imaginé que l'âme pensent tjrs, oubliant ces ét. de torpeur, d'envelopp. où la pensée est latente, obscure, confuse, et en continuant d'exister. Leibn. en établissant contre les cartes. l'exist. des pet.

percept. ou percept. non-aperçues substitue par lui-m. à la philo. cartés., qui établissait une distinct. radicale entre la matière et l'esprit, entre l'étendue et la pensée, une métaphys. beauc. pl. compréhensible où la matière et l'esprit sont considérés c. analogues en nature. Il n'y a qu'une seule espèce de subst., la monade et cette monade est de m. nature que notre esprit. Ms il y a une infinité de degrés différ. ds la percept. des monades et ces degrés sont mesurés par la clarté et la distinct. de leurs percept. C'est ainsi que la monade qui est mon esprit comprend bcp de percept. distinctes au lieu que si ns pouvions voir au dedans d'une groupe des monades dt la masse confuse ns apparaît sous forme d'un corps, ns n'y verrions guère que des percept. confuses et non aperçues.

6° A côté de la perception qui fait la différ. qualitative des monades Leibn. place l'appétition qui est le principe d'activité de la monade. Auc. monade en effet ne reste indéfinim. ce qu'elle est, ms chac. d'elle passe par des percept. successives qui sont les changements de la monade. Ces changements continuels ne peuvent s'expliquer que par une espèce d'effort intér. et inhérent à la monade et cet effort Leibn. l'app. appétition. L'appét. est donc le princ. interne de changement qui fait que la monade va de percept. en percept.

" sans pas parvenir entière à la percept. où elle tend" du moins elle en obtient pas qq. chose.

7° On arrive maint. au pt central de la théorie des monades. Les percept. par lesq. la monade passe ne sont pas les percept. d'une réalité qui lui serait exter. car la monade n'a pas de fenêtres sur le dehors. Les percept. ne sont donc en qq sorte que des rêves de la monade et l'appétition qui pousse la monade de percept. en percept. n'est pas autre chose que ce mot intér. et continuel de déroulement, si l'on peut parler ainsi, par lesq. les percept qui préexistaient ds la monade à l'ét. obscur et confus arrivent successivt à la pleine lumière de l'aperception. C'est ce que Leib. exprime en disant que chaque monade est un miroir de l'univers tt entier et qu'elle est représentative de tt l'univers. Ds chaque monade en effet tt l'univers passé, présent et avenir existe obscurément dessiné; le progrès de l'expér. de la monade consiste à éclairer successivement des pts d'ab. obscurs de cette image. Dès lors ns pouvons exprimer sous une forme pl. claire la différ. qui sépare les monades les unes des autres. Si chaque monade représente la totalité des autres monades et si par là elle exprime tt l'univers, elle s'exprime d'un cert. pt de vue qui est le sien et les autr. monades sont,

pr parler c. Leibn. aut. de pts de vue sur la totalité des chose. Ttes représentent le m. univers, ms les parties de cet univers représentées confusémt ds l'une le sont distinctemt ds une autre. C'est ainsi qu'en contemplant la m. ville du haut de diff. collines environnantes, on en obtient aut. de vues d'ensemble qui ttes représentent la m. ville et ttes la représentent différemmt.

-80 Il suit de là que ttes les monades sont, c. ns dirons auj., complémentaires les unes des autres. Aucune d'elles n'exerce d'action sur les autres ni n'en reçoit. Ms comme ce qui est représenté confusé chez l'une est représenté distincto ds une autre, la 1re est passive par rapport à cette représentat. et la 2e active et tt se passe pr les deux monades c. si elles agissaient l'une sur l'autre. Ms d'où vient qu'elles sont complémt. et si chac. des monades exécute sa partie ds le concert universel sans sortir d'elle-m., sans apercevoir directo les autres, d'où vient que tt conspire, que t. est harmonieux, d'où vient auj. que tt se passe entre monades c. si elles agissaient et réagiss. les unes sur les autres. C'est là un effet de l'harmonie préétablie car Dieu en créant les mon. et en faisant de chac. d'elles un miroir de l'univ. a réglé pr ———— tt ce qui s'achèverait progres-
40

de sa représentat. de l'U et il a si bien réglé les choses e. S'il y av. act. réciproque alors qu'il y a seulo évolution parallèle

Hiérarchie des monades. - Il suit de là que la monade pourrait se définir un pt de vue sur l'ensemble des choses et que sa substantialité n'est pas autre chose que l'intime liaison des perceptions qui réunies constituent sa représentation de l'univers; il s'ensuit également que le nbre des monades est infini, bien qu'il n'y en ait pas deux qui se ressemblent, car il faut que ts les degrés de la perfection soient réalisés et par conséq. qu'il y ait autant de subst. qu'on peut concevoir de pts de vue sur l'U. - Quels sont les principaux degrés de cette hiérarchie?

1° les simples monades ou les monades nues. Leibn. app. ainsi des monades qui n'ont que des percept. insensibles et dt l'activité se réduit à une infinité de perceptions infinitésimales qui ne s'unissent jamais de manière à former des percept. pl. relevées et tant soit peu distinctes, ce sont ces monades nues qui entrent ds la composition de la matière pprement dite La théorie de la matière est extrêmement obscure chez Leibn. Leibn. distingue entre les "masses" et les "organismes" les organismes sont formés par un groupe de monades subordonnées à une monade dominante. Quant aux masses il ne s'y trouve pas un ordre fixe entre les monades dt elles sont composées. Toutefois en y regardant de près on verrait que les masses elles-m. sont organisées ds leurs parties, ce sont des amas confus d'organismes. Les organismes s'y rencontrent "comme des poissons ds un étang" Ainsi la vie est partout, partout aussi la hiérarchie et la subordination. - Ms qu'est ce que la résistance des corps, leur étendue, leur maté-

réalité ? Il y a ici chez Leibn. une distinct. tr. obscure entre ce qu'il appelle la matière première ou matière nue et la matière seconde ou matière vêtue. Ce que Leibn. app. matière nue, c'est ce qu'il y a de passif ds les monades constitutives des masses ou des organismes, c'est ce qu'il y a de confus et d'indistinct ds leurs perceptions. Comme l'harmonie préétablie exige que ce qui est représenté confusément ds cert. monades le soit distinctement chez d'autres, une monade tend par la passivité qui est en elle à s'adjoindre d'autres monades qui la complètent et c'est ce que Leibn. exprime en disant qu'il y a ds ces monades infér. une "exigence de l'étendue". La matière première n'est donc qu'une abstraction et c'est la matière seconde qui est la réalité. Leibn. donne encore le nom d'"antitypie" à cette exigence de l'étendue qui vient de la passivité de la ~~matière~~ monade. L'antitypie est donc ce qu'il y a d'essentiel ds l'étendue, c'est cette exig. de l'étendue qui vient à la monade de ce qu'elle a besoin d'être en relations de coexistence avec d'autres monades

2o Les âmes. Leibn. app. ainsi les monades douées de sentimts ou de sensat. c.à.d. des monades chez lesq. les percept. ont qq chose de relevé et de distinct parce qu'un très gr. nbre de petites impressions y sont comme ramassées et forment par leur réunion une impression distincte. Ds les âmes on trouve l'attention et la mémoire ; la monade nue était "mens momentanea" ; on y trouve aussi des associat. d'idées ou c. dit Leibn. des consécutions d'images ; cette consécution tte empirique imite le raisonnement. L'homme d'ailleurs est lui-même empirique dans les 3/4 de ses actions ; les âmes appartiennent aux bêtes. Chez l'animal l'appétition devient passion et de la multitude innombrable de percept. confuses qui est le fond de la vie psychique résulte une vague inquiétude

" au travaille l'animal lorsqu'il fait des efforts en ts sens pr. se mettre à l'aise "

3° Les esprits. – Ce sont des âmes raisonnables; ce sont des monades qui n'ont pas seulement ~~comme les animaux~~ la percept. pure, ni même, comme les animaux, la sensation, ms enc. la pensée où l'apercept. absolument distincte. L'essence de la pensée, d'après Leibn. est la raison ou réflexion. Les esprits sont des monades capables d'actes réflexifs. Par la réflexion ns pvons ns connaître ns-mêmes, réfléchir sur ns. Par la réflex. ns ns élevons à Dieu dt l'idée est enveloppée ds celle du moi; par la réflex. enf. ns concevons les vérités univers. et nécess. d'une part, et d'autre part ns devenons capables d'agir librement. Arrêtons ns sur ces deux pts.

A) Théorie de la connaissance. – D'après Leibn. il y a 2 gr. principes ~~qui~~ deux seuls qui président à la connaiss. et sont le fond de notre raison: 1° le princ. d'identité ou de "contradiction" 2° le princ. de "raison suffisante". Ce dern. ppe en engendre d'autres qui sont. a) le ppe de continuité en vertu duquel il n'a pas de ~~saut~~ . ds la nature et rien par sauts. en effet s'il y avait saut brusque d'un degré à l'autre, par ex. de A à B il n'y aurait aucune raison suffisante pr. que Dieu ait réalisé B de préférence à un degré de perfection pl. éloigné de A ou moins éloigné. – et cette objection subsistera tant qu'on n'aura pas réalisé ts les degrés de la perfection

b) le ppe des indiscernables. Il n'y a pas 2 êtres semblables, identiques ds l'univers: car si a était identique à b il n'y aurait pas de raison suffis. pr. que Dieu ait mis a là où a se trouve et non pas là où se trouve b – D'aill. la doctrine des monades exige l'infinie diversité des monades. (diff. de posit. exigent diff. de qualité)

c) la loi d'analogie en vertu de laquelle ns retrouvons partout les traces d'une même intelligence. L'analogie résulte d'aill. nécessairt de ce que ttes les monades expriment le même univers.

De ces deux grands principes, princ. d'identité et pe de raison suffis., le 1er est, d'après Leibn, la loi des possibles ou des essences, le 2ème la loi des existences. En d. t. le non-contrad. est seulement signe de possibilité; ms pr. que ce possible ait été réalisé il faut que Dieu ait eu une raison suffis. de le choisir. raison suffis. est d'aill. synonyme de perfection.

Quelle est l'origine de ces principes? Locke prétend que tte connaiss. vient de l'expér. et Descartes a parlé d'innéité. Leibn. fait la synth. de ces deux théories et trouve la conciliation ds le concept de virtualité. Sans doute tte connaiss. vient de l'expér; ms l'expér. ne sert qu'à réveiller certaines tendances qui existaient déjà en ns et qui ét. prêts à l'action. Les principes sont préformés ds l'intellig. avt l'expér., ils y existent virtuellemt. Elle est la vraie solut. que Leibn. propose du problème. C. Aps, il se place d'ab. au pt de vue de ses prédécesseurs. Ms derrière cette solution, il y a une idée pl. profondémt leibnizienne c'est que la monade étant incapable de sortir d'elle-même aperçoit en elle et non pas en dehors d'elle tout ce qui constitue son expérience. Qu'est-ce que percevoir? C'est éclairer des parties obscures et confuses de soi-m. Alors à la question posée par Desc. et Locke, Leibn. répond qu'en un cert. sens tt est inné et qu'en un autre sens tt est acquis par l'expér. Tte connaiss. est

innée puisqu'une monade ne saurait sortir d'elle m[ême]. Ms ttes connaiss. est acquise par l'expér. puisqu'elle commence peut être confuse pr. devenir distincte et que ce passage de la confusion à la distinction est précisément ce que ns appelons la connaiss. par expér.

B) Théorie de la Liberté. - Les esprits sont libres car on trouve chez eux tous les caractères de la volonté libre cad 1° l'intelligence 2° la spontanéité 3° la contingence. - L'intelligence enveloppe la connaiss., l'intuition distincte de l'objet de la délibération. - la spontanéité est la faculté de se déterminer soi-même - et la contingence est l'exclusion de la nécessité. Lorsque les ns sommes intelligents, ns sommes capables de spontanéité et enf. chacun de nos actes est tel que l'action contraire n'est pas absurde. Comment accorder cette théorie de la liberté avec l'hypoth. de l'harmonie préétablie? Si Dieu a réglé le développement de ttes les monades, si l'avenir de chaque monade est préformé ds son présent, s'il n'y a rien ds l'univers qui n'ait été voulu par Dieu, tt n'est il pas déterminé et fatal? - Sont. Leibn. proteste énergiquement contre le fatalisme musulman le "fatum mahometanum"; il proteste non moins contre le fatalisme de Spinoza; c'est que ds l'idée de Leibn. le fatalisme consiste essentiellement à prétendre que tt ce qui arrive devait nécessairement arriver en vertu du pe de non-contradiction de telle sorte qu'il eût été absurde que ce qui arrive n'arrivât pas. Or, d'après Leib., il n'y aurait rien d'absurde à ce qu'un événement ou un acte humain fût autre qu'il n'est, et le

seul ppe d'identité ne suffirait pas à le faire prévoir. Néanmoins cet événement, cette action est déterminée à l'avance, il doit av. lieu, ms il le doit en vertu du seul ppe de raison suffis. et parce que cela vaut mieux pr. l'ensemble de l'univers. Ce sont des raisons d'ordre et de perfection, non des raisons logiques qui déterminent cette action; ce n'est pas une nécessité logique qui plane sur le monde, c'est une "nécessité morale". Il faut sans doute que ttes choses aient lieu c. Dieu l'a voulu; ms Dieu a voulu ainsi les choses parce il a voulait le meilleur; un autre ordre de choses est possible, donc cet ordre est contingent, quoique déterminé à l'avance –

La doctr. de Leibn. est donc un déterminisme absolu; ms Leibn. échappe au fatalisme au vrai sens du mot. défenit. du fatalisme que lui est propre, et s'il affirme la liberté, c'est après av. donné de cette liberté une définition qui en fait de cette liberté une vérit. nécessité; ms cette nécessité est morale et Leibnitz espère ainsi échapper au fatalisme.

4° Au dessus des esprits Leib. place les Génies qui sans être entièrt dégagés de liens de la matière approchent de pl. en pl. de la perfect. des esprits purs. Il faut en effet que ttes les formes de la perfect. soient réalisées et ns ne pvons pas sauter brusquement des esprits à Dieu

5° Dieu – Dieu est la monade suprême, celle qui est pur esprit – L'exist. de Dieu se prouve: a) par l'harmonie préétablie qui exige pr. s'expliquer, un être d'une puissance et d'une sagesse infinies – b) par la contingence des change-

ments qui se font ds le monde: car il faut qu'il y ait un choix entre les possibles et p. conséqt un être infiniment intellig. et bon pr. faire ce choix - c'j par l'essence même de Dieu, car si l'on peut établir que Dieu est possible, il existe en vertu de la preuve ontologique - Dieu est nécessairt possible puisqu'il n'y a rien en dehors de l'absolue perfection qui puisse l'empêcher d'exister. Le Dieu de Leibn. diffère essentiellt de celui de Spinoza: il n'est pas l'unique subst. car Leibn. multiplie infinimt les subst. et par là, dit il, "le Spinozisme est détruit" Dieu est la subst. suprême qui crée ttes les autres par de fulgurations continuelles, ms ces autres subst. existent par elles-m. Dieu se représente ts les mondes possibles et en vertu de sa bonté il choisit le meilleur d'entre eux: son entendement étant infini conçoit l'infinie diversité. Sa volonté réalise nécessairt les meill. d'entre les possibles. Ainsi les choses finies ne sont pas nécess., c. le voulait Spinoza. Leur existence est contingente; et l'explication des choses n'est pas ds le principe logique d'identité ms ds le ppe de raison suffis. c. à d. ds une raison de perfection.

L'optimisme résulte donc de la concept. leibn. de Dieu. On peut démontrer l'optim. a priori. Il eût été contraire au ppe de raison suff. que Dieu ne choisit pas le meilleur des mondes possibles. Dieu est nécess. par la nécessité morale de ce principe, cette nécess. morale est précisé sa liberté. - Leibn. ne se contente pas de cette démonstration a priori, il examine les differ. formes du mal: le mal physique, le mal moral et le mal métaphysique. Il atténue les deux premiers

et les ramène au dernier qui est necessaire puisque le monde étant créé differe de Dieu.

Si Dieu a témoigné de sa bonté ds la création de l'univers et ds l'orientation qu'il a donnée à ttes choses, il y a une partie de la création qu'il préfère, ce sont les âmes raisonnables, celles qui ressemblent le pl. à Dieu " car si les âmes en général sont des miroirs vivants de l'univers des créatures, les esprits sont en outre des images de la divinité C'est ce qui fait que les esprits sont capables d'entrer ds une manière de société avec Dieu, et qu'il est à leur égard non seult. ce qu'un inventeur est à sa machine, ms enc. ce qu'un ~~père~~ roi est à des sujets et même un père à ses enfants. " C'est pourq. l'assemblée de ts les esprits doit composer la cité de Dieu et c'est pourq. aussi il y a " harmonie entre le règne physique de la nature et le règne moral de la science " c.à.d entre Dieu considéré c. architecte de l'univers et " Dieu considéré comme monarque de la cité divine des esprits ". Leibn. entend par là que si Dieu a disposé la série des causes et des effets de manière que tout ce que se passe soit conforme aux lois de la nature, il a fait ces lois elles-m. de telle sorte que les bons soient récompensés naturellemt et les méchants punis, soit tt de suite, soit ds une espace ulterieure, car la mort est un état de torpeur que sera suivi d'un réveil.

Cette doctrine implique une cert. concept. des rapports entre la causalité et la finalité. D'ap. Leibn. la série mécanique des causes et des effets n'est pas autre chose que la série intelligente et morale des moyens et des fins, ms réciproq. Le physicien qui explique chaque état de chose par

l'état précédent ne voit que mécanisme et Dieu a disposé en effet les choses de manière à ce que ce mécanisme soit régulier ; mais ce mécanisme n'est que l'aspect extérieur des choses ; l'explicat. métaphys. consiste à rendre compte d'un état du monde par les états suivants. càd par l'attraction de la fin, et ainsi au dessous des raisons physiques qui sont les raisons superficielles il y a des raisons profondes qui sont des raisons morales. C'est ainsi que sans violer les lois de la nature Dieu récompense et punit, parce que ces lois ne sont que des moyens constitués par Dieu par avance en vue de cette récompense et de cette punition. C'est ainsi que cette conciliation du mécanisme et de la finalité, que ns avs signalée dès le début c. le principal objet de la philo. leibnitz., est opérée par une certaine interprétation morale des lois de la Nature.

a) Objet de la méthode baconienne : c'est de substituer la sc. précise, puisée ds la nature, à la science vague, vaine construction de l'esprit, et d'aboutir ainsi à dominer la nature.

b) Pour cela il faut se défaire d'abord des erreurs dues à l'introduction des formes ou préjugés de l'esprit ds les choses. Classification des erreurs : idoles de la tribu, de la caverne, du forum, du théâtre.

c) On se mettra ensuite à l'école de la nature 1° l'expérience précise, littérale, et ses divers procédés, réunira les faits 2° par généralisation graduelle on s'élèvera aux lois 3° par réjection on éliminera les hypothèses fausses ; 4° trois tables, présence, absence, degré résumeront le travail du savant.

d) Dernier résultat de la science : c'est la découverte des formes, et par là-m. des moyens de transformation. La forme est la loi de l'acte pur ou cet arrangement des parties élémentaires d'un corps qui détermine l'apparition de telle ou telle qualité.

Il faut distinguer 1° la théorie de la méthode 2° la métaphysique et la physique 3° la morale

Méthode -

Descartes rêve une mathématique universelle càd une science purement déductive qui embrasserait ttes choses - Il croit donc à l'opposé de Bacon que les tendances géométriques de l'esprit répondent à la réalité des choses

La méthode n'est que l'extension de la méthode mathématique; explication à ce pt de vue des 4 règles énoncées ds le discours rôle de l'expér. ds la méth. cartés.

Métaphysique et physique -

Descartes soumettant à la critique des données de la sc, de l'expér. et même du raisonnement les rejette ttes à la fois (doute méthodique ou provisoire) Recours de ce doute. Il trouve au bout de ce doute la pensée et de la constat. de sa pensée il déduit l'affirmat. de sa propre exist" Cogito, ergo sum;

De cette vérité, qui est la 1re connue, Desc. passe à la 1re vérité en soi, l'existence de Dieu, en se fondant sur ce que l'exigence fondamentale de sa pensée est celle d'un être et l'idée implique l'exist. d'être parfait - l'exist. de Dieu lui fournit un critérium définitif de la vérité; l'idée claire et distincte devient la représentat. exacte du réel en vertu de la véracité divine

Ns pvons dès lors affirmer:

a) qu'il y a des esprits et des corps

b) que l'essence de l'esprit est la pensée et celle du corps l'étendue

La pensée - Il faut distinguer

a) les idées (adventices, factices, innées)

b) les volontés (le jugement et l'erreur)

Théorie cartésienne de la liberté. Rapports de la liberté humaine et de la liberté divine

Union de l'âme et du corps. Cette union est un fait, qu'il n'y a pas lieu d'expliquer. Les esprits animaux et la glande pinéale mettent l'ensemble du corps en communication avec l'âme. Ainsi s'expliquent la percept. des corps, la mémoire, l'imagination, le mouv volontaire et les passions

Physique. Développant le concept d'étendue Descartes démontre que l'univers est indéfini, que la matière est indéfiniment divisible, qu'il n'y a pas de vide, que tout mouv est circulaire, que tout changement est mouv

# Descartes 1596 - 1650

René Descartes né en 1596 à La Haye entre Tours et Poitiers de 1604 à 1612 il fit ses études chez les jésuites de La Flèche. Il ns entretient de ses études ds la 1re p. du Disc. de la méth. ils enseignaient alors ds les collèges la philo dite scol. ms en y mêlant d'autres doctes. les Jésuites voyaient ds la philo. un ornement pr l'esprit et s'en tenaient pr la plupart des quest. à une esp. de probabilisme. ils enseignaient aussi les langues, la mythol., l'histoire, la jurisprud. la médecine et m. les sc. occultes De tt cela Desc. ne garda que le goût des math. son respect pr. les autres sciences n'est pas gd, peut être y a-t-il puisé aussi un cert. scepticisme pr. la philo - 1re période de 1613 à 1628 pr. ds sa vie nº 1613 - 1629, période des voyages: Desc. s'engage ds l'armée du pce de Nassau en Hollande, puis pr de lui en Allemagne, Secrétaire ds le Palatinat 1619 écrit lui-même le 10 9bre 1619 lui furent révélées les règles de la méthode en plusieurs songes successifs Il vit ds cette révélat. une marque de la faveur divine et fit vœu à ce propos d'un pèlerinage à N.D. de Lorette Après camp. de Bohême 1620 quitte les armes, voyage en Allem. rentre en Holl. revient en Fr., repart pr. l'Italie, rentre une en Fr. enf. enfin se décide à aller se fixer en Hollande Cette période est aussi celle des déc. mathémat -

Titre primitif du Discours de la Methode proposé à la P. Mersenne et Projet de sc. universelle.

C'est a-t-on dit la période de régression de la science à la métaphysique. Descartes s'élève peu à peu des math. à la métaphys. qui doit lui permettre d'étendre indéfiniment l'applicat. des mathém.

2° 1629-1650 Pér. du séj. en Holl. puis en Suède. C'est (M. Boutroux) la pér. de progression de la métaphys. à la physique. Desc. s'étant élevé à une concept. métaphys. de l'univers en tire des conseq. physiques. Dès cette pér. Desc. établi en Hollande y change cependant souvent de résidence pr. échapper à ses ennemis et surt. à ses amis. Il eut des ennemis et faillit être persécuté. Gisbert Voet, recteur de l'univ. d'Utrecht, donna le signal. Alors le danger est dep. longt. écarté quand Desc. craignant peut être de nouvelles attaques se décide à aller en Suède où l'appelait Christine. Il y meurt 1650

Discours de la méthode publié en français avec la Dioptrique et le traité des météores. 1637

Méditations sur la philosophie première en latin 1641

Principes de philosophie en latin 1644

traité des Passions humaines en français 1650

Après la mort de Descartes on publie

le Monde ou traité de la lumière 1677

les Lettres de Descartes 1667

les Regulae ad directionem ingenii 1702

Ns diviserons l'étude de la philos. de Desc en 3 parties: 1° de la méthode 2° la métaphysique et la physique 3° la morale.

La méthode de Descartes.

Ns trouvons cette méth. exposée ds le Disc. de la méth., ds les Regulae ad direct. ingenii et aussi ds un opuscule "Recherche du vrai par la lumière naturelle" et cert. parties des Principes.

Quelle idée Desc. se fait-il de la sc.? Le caract. essentiel de la sc. d'après lui c'est la certitude absolue. Ce qui n'est que probable ne vaut pas mieux pr lui que ce qui est faux et aussi sont éliminées à pouvoir être des sc. qui ne sont pas capables de ns fournir des connaiss. évidentes, certaines et surt. nécessaires De là au mépris des sc. histor. il n'y a qu'un pas. Quel est donc pr. Desc. la sc. modèle? C'est la mathématique La mathématique ns fournit des raisons certaines et évidentes. Partant de là Desc. se demande à quoi tient cette certitude inébranlable des mathém. Cette certitude tient à 2 causes 1° Les mathem. partent d'idées absolument claires et distinctes, d'idées simples dt ns connaiss. tt le contenu c.a.d. au fond d'idées abstraites 2° le mathematic. enchaîne ses raisons les unes aux autres de manière qu'on passe nécessairt de celle qui précède à celle qui suit. Ainsi évidence des principes et continuité de la déduction voilà les 2 sources causes de la certitude mathématique

Ne pourrait on pas étendre à tte science cette certitude supérieure? Ne pouvons ns pas imaginer une mathematique universelle c.a.d. une sc. unique qui absorberait ttes les sc. particulières et procéderait comme la géométrie par l'énoncé de qq. principes

simples et par la déduct. de tts les conséquences qui s'en tirent. Alors l'esprit se retrouverait lui-m ds les choses il reconstruirait par la pensée l'univers tt entier La sc. ainsi entendue ns rendrait "maîtres et possesseurs de la nature" Déjà Bacon av. parlé de cette domin. éventuelle des choses par l'esprit ms Desc. emploie les mêmes mots ds un tt autre sens Il ne s'agit pas pr. lui c. pr. Bacon d'utiliser immédiatement les forces de la nature, de ns en servir pr. nos intérêts, il s'agit d'une posse de possession tt idéale des choses par l'esprit: la vraie science ns rend. pr ainsi dire créateurs de la nature pce que elle permet à chacun de reconstituer l'ordre des choses C'est ainsi que chacun refait une théorie math. en l'étudiant. D'ailleurs cette connaiss. complète de la nat. doit, d'après Desc, ns permettre d'agir sur la nat., de la plier à notre volonté ms ce n'est là qu'un effet, un résultat, ce n'est pas le but c. pr. Bacon

Bacon certes dit qu'il faut partir des faits, procéder par généralisation graduelle, s'élever à des lois ms les lois auxq. on aboutit ainsi ne sont pas ttes réductibles les unes aux autres: il faut s'arrêter, il n'y a pas une science, il y a des sciences Au contr. Desc. croit à la possibilité d'une sc. unique, d'une seule déduction où rentreraient ttes choses: c'est que Bacon ne croit pas à l'accord profond des choses et de l'esprit: notre esprit rêve une sc. unique, une gde loi, d'où l'on pourrait tt déduire, ms c'est un rêve chimérique et si ns suivons l'expér. pas à pas ns ns engagerons tous à tour sur plusieurs routes qui ne commun-

ront pas au même pt. Au contr. le fond de cartesian. envisagé c. méth. scientif. est l'idée d'un accord, d'une harmonie entre l'esprit et les choses; cette ~~idée~~ mathémat. universelle qui satisferait pleinement notre esprit doit être réalisée ds les choses. Comm. le doit-elle? La métaphys. de Desc. est tout faite p. répondre à cette quest. p. démontrer la possibilité et même la nécessité d'une mathém. universelle. Disons tt de suite que cette démonstrat. ne peut se faire que de 3 manières: il y a 3 moyens connus ds l'hist. de la philo. d'affirmer la possib. d'une sc. univers.; 1° on peut d'ab. considérer les choses c. une créat. de l'esprit, c'est l'idée de Fichte et des success. de Kant, il est naturel que l'esprit s'y retrouve, c'est son œuvre (solut. idéaliste). 2° On peut adopter un idéalisme mitigé et dire que l'esprit ne perçoit des choses que ce qui rentre ds sa forme ds ses catégories et qu'il se retrouve nécessairement ds la nature que que la nature représente justement ce qu'il y a d'intelligible ds les choses (Kant) 3° la solut. réaliste ~~qui~~ consiste à affirmer que les choses ~~son~~ existent indépendamment de l'esprit, ms sont réglées sur l'esprit par une puiss. supér. Cette dern. concept. est celle de Desc.

On pourrait donc dire que Desc. se propose de construire une sc. de l'univers sur le modèle des mathém. que par là même il suppose que l'univers se déroule et se tient à la

manière des théorèmes de géométrie qu'il affirme p. consey. l'accord complet de l'esprit et de son objet et que sa métaphysique est surtout faite pr. fournir ~~des applic~~ un champ d'applicat. à sa méthode.

Abordons maintenant l'énumérat. des règles de la méth. en les rapprochant des autres textes de Desc. qui les peuvent éclairer :

La 1re règle de la méthode était " de ne recevoir jamais aucune chose pr vraie qu'il ne la connût évidemment être telle c'est d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention ". Cette règle contient d'ab. la condamnat. de l'autorité en matière de philos. Desc. affirme que le criterium de la vérité est l'évidence il rejette par lui m. le criterium de l'autorité. Ms il y a enc. autre ch : l'évid. telle que Desc. l'entend et la définit, est la clarté qui illumine l'entendement lorsqu'il se trouve en présence d'idées claires et distinctes c'est en somme d'idées simples ou encore d'idées abstr., ms d'idées abstraites mêlées d'un effort de l'esprit et que l'esprit tire de lui-m : Ex : l'idée d'étendue, de nbre, de mvt sont des idées claires et distinctes ou pourrait dire que cela seul est évident qui est susceptible de se prêter à la déduct. géométrique. Quant à cet autre précepte " éviter la précipit. et la prévention " il emprunte un sens précis à la théorie cartes. de l'erreur : l'erreur d'après Desc. est l'œuvre de la volonté et non pas de l'entendement

Le 2eme precepte est "de diviser chacune des difficultés que je examinerai en autant de parcelles qu'il se pourrait et qu'il serait requis pr. les mieux résoudre" L'analyse que Desc. recommande ici est une analyse qui porte non pas sur des choses comme l'analyse chimique, ms sur des idées. C'est de l'analyse mathémat. qu'il est question ici Étant donnée une quest. a resoudre en geometrie le mathematic. la decompose, la resout en quest. connues En cela consiste la demonstrat. C'est la ce que Desc. entend par ces mots "diviser chacune des difficultés - - -

Le 3eme precepte était "de conduire par ordre mes pensées en commençant par les objets les pl. simples et supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns des autres" Cette 3eme règle explique a la f. synthèse et hypothèse. Il s'agit surt. d'une synth. mathem. ley commencera par les idées simples que sont les pl. claires ou c. dit qqf Desc. par les natures simples: étendue, mvt; puis on composera ces idées entre elles jusqu'à ce qu'on ait reconstitué des objets pl. complexes.

Le dern. precepte "de faire partout des denombrements si entiers et des revues si générales que je fusse assuré de ne rien omettre" C'est une règle de simple prudence. On y trouverait peut être en l'approfondissant une allusion à l'expérience dt il n'a pas été question dans les 3 premières.

Descartes a parlé ailleurs de l'expérience notamment ds les Regles pr. la direction de l'Esprit et un peu ds la

5ème p. du Disc. Le rôle de l'expér. ds sa méth. est double. d'ab. l'expér. pose les problèmes. Sans elle ns ne saurions pas quelle matière étudier; l'expérience nous dit qu'il y a de la lumière, chaleur etc..., le rôle du savant, du philosophe est de reconstruire par déduction ces données de l'expérience. Ms l'expérience a ene une autre utilité : lorsque le physicien développe ses principes il trouve que ce principe aboutit à diverses conséquences également possibles. C'est ainsi qu'une même équat. comporte plusieurs solutions. Comment choisir parmi les conséquences ou solutions possibles ? C'est l'expér. qui décidera. Le rôle de l'expérience ds cette méth. est d'opérer une sélection entre les solutions ou conséquences également possibles.

En résumé on peut dire que la méth. cartésienne prétend se passer de l'expérience. Descartes estime que le rôle de la méthode est avant tout de créer pour ainsi dire une langue intelligible à l'esprit, un système de symboles, une mathémat. universelle, puis de chercher un "biais" pr. traduire les choses ds cette langue, de trouver le pt précis par où les obj. se prêtent à la déduction et au calcul. On s'explique ainsi pr. l'expér. qui est tt pr Bacon ne sert qu'un accessoire, un procédé de vérificat. Pr Desc. et les mathém. au contr. que Bac. av. relégués parmi les "sc. auxiliaires" occupent le premier rang ds la hiérarchie cartésienne des sciences.

Cette méthode a-t-elle été appliquée ds les sc. et quel jugement Desc. peut-il et doit il à la lumière

de cette méth. portée sur les sc. de son temps ? Ns trouvons la réponse à cette quest. ds la 1re Part. du Disc. / la méth. Ytes des critiques que Desc. adresse aux sc. telles qu'on les entendait de son temps tiendraient ds la formule : ces sc. ne procèdent pas par déduct. D'une part les vérités que chacune d'elles enseigne ne sont pas solidt rattachées les unes aux autres et d'autre part le lien n'est pas pl. solide entre les sc. différ. — Ms si Desc. prétend substituer la déduct. à ttes les méth. employées jusqu'à lui, par où se distingue-t-il des penseurs du MA des scolastiques qui av. fait du syllog. c-à-d. la déduct. la méth. philos. par excellence.

La méth. syllogistique, c'est bien la déduction, ms une déduction purement formelle où on ne s'inquiète que de savoir si la conclusion est d'accord avec les prémisses ; quant aux prémisses elles-m. elles sont reçues, de sorte que la scolastique prod. le pl. svt son temps à des jeux d'esprit : une prémisse étant supposée vraie, on cherche simplmt ce qui s'ensuit ; tt autre est la déduct. cartésienne. L'art de rattacher des conséq. à des prémisses est si peu de chose pr. Desc. qu'"un enfant en serait capable". Ms l'objet de la sc. est de choisir les prémisses de telle manière qu'elles se prêtent à une déduct. indéfinie et que l'on construise par là une sc. continue et universelle. Il ne s'agit donc plus de déduire ~~sur un objet~~ de une objet quelconque et pr. le seul plaisir de déduire, il

s'agit de déduire en se plaçant ds la direction même de la nature, il s'agit de suivre ds l'ordre de ses déduct. l'ordre des choses. En s. t. on dit que la logique scolastique est une logique morte, desséchée, la logique cartés. est vivante, active. Elle est vivante et participe même, pourrait-on dire, de la vie universelle.

La métaphysique et la physique -

Les sources de la métaph. de Desc. exposée principalement ds la 4ème p. du Disc. / de la méthode, ds les Méditations, et les réponses aux object. élevées par les Médit. Aussi ds la 1re partie des Principes - La physique ds les Principes, ses Lettres et divers opuscules, et la 5ème p. du Disc. de la méthode.

Le objet de Desc. est de construire la sc. tt entière sur une vérité absolument certaine. Il se met en qq. sorte à la recherche de cette vérité et il prend nécessairement pr guide la méthode qu'il conçoit d'application universelle. Aussi la 1re démarche de son esprit est elle de douter. Il s'agit pr arriver à cette vérité indiscutable d'éliminer tt ce qui est incertain, tt ce qui n'est que vraisemblable - Desc. doutera donc de tt: tel est le doute méthodique ou plutôt provisoire de Desc. C'est la 1re démarche que sa méth. lui suggère, en cela c'est un doute méth., ms c'est un d. provis. parce que bien des fois cependant n'a rien de commun avec celui des scept. Les scept. s'arrêtent au doute, doutent pr douter, Desc. ne doute que pr chercher" Et mon dessein ne tendait qu'à m'assurer et à rejeter le sable ou la terre mouvante pr trouver

le rêve ou le cercle". Ce doute va porter successivt sur les objets exter. et sur les données du raisonnemt. Les objets ext. ns donnent des impress, images que ns sens ont été illusoires. Qui ns prouve que les données des sens ne soient pas trompeuses tps. Ds le rêve ns ns sentons aussi cert. de ce que ns voy. que ds la veille. Rien pl. que ns garantit l'exact. réelle d'obj. exter.

(Ms les données du raisonnt elles-m. ne pourraient elles pas être révoquées en doute. Qui me dit qu'un malin génie ne prend pas plaisir à me tromper, à m'égarer ds mes déducti-ons. Au fond ce doute qui porte sur les choses matér. il y a l'idée que ns connaiss. jam. des choses que l'effet qu'elles produisent s/ ns. Ms le doute de Desc. ne porte pas seult sur les objets exter. il atteint les résultats du raisonnement eux-m. Comment le philosophe qui tient les procédés de la mathém. pr. les procédés p. excell. de la méth. et qui ne doute-t-il pas qu'il cherche la méth. partout, comment ce philo peut-il révoquer en doute les données du raisonnemt ? La quest. serait insoluble si Desc. n'av. pas fait une distinct. radicale entre le raisonnement qui est en qq. sorte instantané, celui qui aperçoit et saisit la consq. ds le principe et ce raisonnemt qui se prolonge et se continue ds le temps et emploie un effort de mémoire. Je ns sommes certains de ce qui ns est donné ds l'intuit. claire et distincte, à mesure que ns ns éloign. de cette intuit. — que ns la perdons de vue, ns pouvons oublier le vérit. contenu. Quand Desc. parle d'un

d'un malin génie qui prend peut être plaisir à ns induire en erreur, il fait allusion à une cert. Concept du temps, il tient les moments de la durée pr. si peu solidaires qu'il faut que Dieu recommence à chaque instant l'édifice de la créat. A cause de cette discontinuité du temps la mém. est une faculté peu sûre. Cette discont. du t. Desc. devait être amené à la poser par les tend. math. de son esprit. Il n'y a rien ds un moment de la durée, ds un ét. de l'univers qui ns garantisse l'exist. d'un moment suivant on ne peut pas déduire logiq. un moment d'un autre moment, il n'y a de rapport logique qu'entre des vérités contemporaines. En résumé les vraies raisons du doute cartés. sont ces 2 condit. de ttе perception "le temps et l'espace", c'est pce que les objets matér. ns apparaissent ds l'espace que ns ne sommes pas assurés de leur réalité et c'est pce que notre pensée s'exerce le pl. svt ds le temps et qu'un raisonnement exige de la durée que ns ne sommes pas pl. assurés de sa véracité

Il s'agit donc de découvrir une vérité qui soit soustraite à cette double cause d'illus. or si je fais le vide ds ma pensée en prenant le parti de douter de tt, qqch. demeure après cette élimination générale, c'est mon doute lui-m. ou ma pensée je pense, cogito, vérité qui est incontestable, mais comment penserais je si je n'étais pas. mon exist. en tant qu'être pensant ne fait qu'un

avec ma pensée, Cogito, ergo sum. Il y a rapport entre ces 2 termes : penser et exister en tant qu'être pensant. Ici le doute échoue contre cette vérité inébranlable. En effet il ne s'agit plus d'un objet dt on affirme l'exist. objectif problématique en dehors de la pensée, il s'agit de la pensée elle-même et si cette vérité est indépendante de l'espace, elle l'est également du temps. Car à ts les moments de la durée je pense et par conséquent l'intuition que j'ai de ma pensée se renouvelle à ts les instants de la durée et c'est la seule intuit. qui soit ds ce cas. Comme d'ailleurs on ne saurait cesser de penser sans cesser d'exister car l'âme pense tjrs d'après Desc. ns trouvons ds les Pcp. cartes. la confirmat. et explicat. de cette idée

On l'a dit bien des fois un des gds mérites de Desc. est d'av. mis cette affirmat. « je pense donc je suis » à la base de la philo, d'en av. fait la 1re vérité certaine sur qui il le reconstruira. Ce principe on peut dire que ttes les philo. ultérieures l'ont adopté implicitement : cette idée que ns ne sommes assurés que de notre pensée et que être, exister ne fait qu'un avec être pensée, ce principe est un de ceux qui distinguent la philo mod. d'avec l'anc. Malgré un mot de Socrate qui n'est venu ds un autre sens -

Le second principe de philo cart. n'est pas incontestable c. le 1er - Ayant posé la 1e vérité cart. Desc. prétend s'élever de lui à la 1re vérité en soi c'est à dire au principe universel d'où il dérive,

et va franchir d'un seul bond le dist. infinie qui sépare notre pensée de l'être d'où découle tte pensée et tte exist. L'affirmat. et démonstrat. de l'exist. de Dieu voilà la 2ème démarche de la philo cartés.

Je ai affirmé l'exist. de ma pensée et ma propre exist. en tant que je suis un être pensant. Il faut montrer que je sorte de moi-m. et je ne le pourrai que si je trouve au fond de ma pensée une idée dt l'objet existe par lui-m. en dehors de ma pensée par cela seul que j'y pense. il s'agit de découvrir ds les profondeurs de ma pensée l'idée qui implique nécessairement l'exist. et de trouver ainsi le pt de contact entre ma pensée et l'absolu. L'idée de l'être parfait que Desc. croit trouver immédiat. ds son entendement répond précist à cette définit. Qu'est ce en effet que l'être parfait. C'est l'être qui résume en lui ttes les qualités élevées à leur pl. haut degré possible donc l'être parfait existe. S'il n'existait pas en effet il lui manquerait une perfect. l'exist., et p. suite ce n'est pas à l'être parfait que j'aurais pensé d'ab. Ainsi je dois sous peine de contradict. affirmer l'existence nécessaire de Dieu par cela seul que je le conçois, par cela seul que je pense à un être parfait. Telle est la preuve dite ontologique de l'exist. de Dieu, preuve qu'on trouve déjà sous une forme moins satisfaisante chez S<sup></sup>t Anselme de Canterbury (Proslogium ~~sous~~ fides sen fides quaerens intellectum

Cette preuve, preuve certes fort excell., est complétée par 2 autres preuves dt ns trouvons égalt l'exposé ds le Disc. de la Méth. (4e emp.) et ds les Méditations – Desc. les donne même dab. ds le Disc. de la Méth. ms tâché de voir que la pr. onto. est le nerf des 2 autres – A) J'ai l'idée du parf. parfait or cette idée ne me vient pas ds sens car les sens, c. ns le savons ne ns donnent que des idées confuses. Je ne me la suis pas non pl. donnée moi-m. car elle renferme qq. ch. que je n'ai pas la perfection Dira-t-on que j'ai composé cette idée avec des éléments empruntés de divers côtés ms elle est essentielle simple, ce ttes les idées claires et distinctes Cette idée est innée ne peut être, ni factice ni adventice ; il faut pour qu'elle ait une cause ce qu'une cause dont contienne ce qu'il y a ds son effet, la cause de cette idée qui est l'idée de la perfect. ne peut être que l'être parfait. – B) J'existe et j'ai l'idée de la perfection Mais d'où vient mon existence, ce n'est pas de moi car si je m'étais donné l'existence, je me serais donné en même temps la perfection que je conçois Dira-t-on que mon existence me vient de mes parents ? ms la même quest. se pose p. eux et ainsi a l'infini ; il faut donc bien que l'exist. me vienne en dern. analyse d'un être capable de me créer et de me donner en même temps l'idée de la perfect. ceci d'un être parfait.

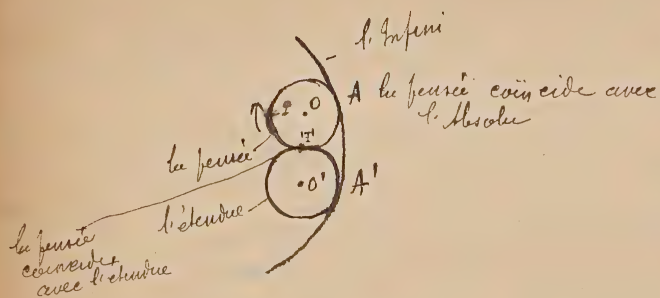
Ces 2 preuves diff. de la pr. ontol. en ce qu'on y fait intervenir le ppe de causalité. Ds la pr. ont. on part de l'idée de Dieu à son existence en vertu du ppe d'identité et en vertu de la nécessité où ns sommes de ne pas ns contredire : ms ds les 2 autres preuves on admet explicit. un ppe qui n'est pas purement logique et Desc. ne justifie pas assez l'origine, la valeur, ce principe que tt être a ce qui est à une cause, et tout qu'il y a au m. aut. de perfect. ds la cause que ds l'effet. Ns verrons comment Kant a critiqué cette argumentat. Disons tt de suite qu'indépendamment des object. de ordre logique qu'on peut élever contre ces preuves et que Kant a formulés on peut reprocher à Desc. d'av. confondu ds pts ces 2 idées qu'il faudrait distinguer soigneusement en métaphys. l'idée de la perfect. et l'idée de l'inconditionné ; que la pensée s'approfondissant elle-m. après av. constaté sa propre existence arrive nécessairt à poser l'inconditionné c.à.d. à affirmer l'exist. de qq. être qui se suffise à lui-m. et qui existe par soi, c'est incontestable et c'est pourq. à l'énoncé du Cogito — peut et devait succéder l'affirmat. de l'Absolu, c'est une nécess. de la pensée de s'adjoindre qq. part, ms de là à l'être parf. la dist. est gde l'idée d'une exist. nécess. s'impose à l'esprit dès qu'il s'approfondit lui-m. et en ce sens c'est bien une idée innée. Ms

l'idée d'un être parf. se forme progressivt, elle est bien d'abord également claire et distincte pr. ts les esprits et ne peut pas s'appliq. qu'à une idée claire et distincte. Certes on peut affirmer l'exist. d'un être parf. ms. on ne peut pas dire que cette exist. s'impose à la pensée en tant qu'elle prend consc. d'elle-m. il faut qq. ch. de pl., des considér. mor. En somme c'est cette argumentat. qui est à la base de sa métaph. Desc. confond sans doute volontair. ces 2 idées absolument distinctes: l'idée de l'absolu et l'idée de la perf. Ses successeurs ne conservent pas ce qu'il y a de rigoureux ds son raisonnement, diminuent la perfect. et ne gardent que la subst. ainsi s'explique le Spinoz.

L'exist. de Dieu posée, quel est ce Dieu dt ns trouvons l'idée au fond de notre pensée. Le Dieu tel que Desc. le conçoit est à la perf. entendement et volonté. E. entendement il est le siège des vérités éternelles; ms Dieu est aussi volonté c.a.d. liberté. La lib. de Dieu est infinie c.a.d. qu'il peut tt ce qu'il veut, c'est une liberté d'indiffér. en ce sens que la volonté divine n'est jam. nécessitée par des motifs c.a.d. par des idées qui dirigeraient sa conduite. Dieu n'est donc soumis ni aux lois de la logique ni aux lois mor. ou plutôt Dieu

et le créateur de ces lois. Les ayant créés il lui plaît de les conserver; ms ce n'est pas parce que ces lois et bonnes que Dieu les a voulues, c'est parce qu'il les a voulues qu'elles sont bonnes - Desc. se rallie sur ce pt à la doctrine de Duns Scott qui mettait la volonté de Dieu au dessus de son intellig. ceux qui affirment que la volonté de Dieu n'est déterminée par rien que par elle-m. et que les vérités conçues par Dieu ont été créées par lui arbitrairement - Desc. au P. Mersenne - 71 -
« Les vérités métaphys. lesq. vs nommez éternelles ont « été établies de Dieu et en dépendent entièrement aussi « bien que tt le reste des créatures C'est en effet parler « de Dieu c. d'un Jupiter ou d'un Saturne et l'assu« jettir au Styx et aux destinées que de dire que « ces vérités sont indépendantes de lui Ne craignez point « je vs prie de assurer et de publier partout que « c'est Dieu qui a établi ces lois en la nature, « ainsi qu'un roi établit les lois en son royaume »

Le rôle de l'être parfait ds la métaphysique cartésienne est de ns garantir la vérité des idées claires et distinctes. Avant l'exist. de Dieu établie la pensée reste enfermée en elle-m., incapable d'affirmer l'exist. continue et substantielle de quoi que ce soit, pas même sa propre exist. en tant que subst. Ms une fois démontrée, l'exist. de l'être parfait, c. il ne peut pas vouloir ns tromper, ns pouvons affirmer d'une part qu'il y a des objets en dehors de ns et d'autre part que notre pensée existe et que c'est une substance. La valeur objective de notre connaissance repose donc tt entière sur la véracité divine Ns saisissons ici le ppe et tout le sens exact


l'Infini
A la pensée coïncide avec
l'Absolu
la pensée
O
T
O'
A'
l'étendue
la pensée coïncide avec l'étendue

de cette 4ème partie de la métaphys. cartésienne. De la constatat. de la pensée Desc. passe à l'affirmat. de l'Être parfait, en quoi il va beauc. trop loin et s'élève beaucoup trop haut vu que ce que ns trouvs au fond de notre pensée c'est l'évidence d'un absolu. dans 1er principe, ns ne vois pas nécessairement mais pas surt. dès l'abord celle d'un être parfait. Si Desc. n'a pas hésité dès l'abord cogito ergo sum à l'affirmat. d'un être parfait, c'est surt. par qu'il a besoin de ce principe pr. fonder la théorie de la connaiss. car la te. telle qu'il la concoit en effet tendes qu'un principe absolu quelconque arbitrairement choisi ne serait d'aucune utilité ici et ne pourrait servir pr. ainsi dire d'arbitre entre la pensée et les choses, l'être parfait en qui ns mettts des attributs moraux satisfait au contr. à cette condition : lui seul a pu établir l'accord entre la pensée et les choses qui sont les uns et les autres son œuvre et pr. consq. ns prouvs ns fier aux idées claires et distinctes. Elles ont été mises ds notre esprit pr. y refléter ce qu'il y a d'essentiel ds les choses.

Que faut-il donc en retenir? Il faut en retenir cette vérité que toute connaiss. et pl. particulièrement Ht proprement, toute affirmat. d'une réalité objective repose sur un acte de foi. On ne peut pas démontrer la réalité objective de quoi que ce soit et la pensée reste enfermée en soi comme ds un cercle tant qu'elle ne brise pas résolument par un véritable acte de foi le cercle où elle est enfermée @, est la nature profond. de cet acte que Desc. a voulu définir quand il a inscrit au fond de la pensée la croy. à un être parfait. Ms s'il a défini cet acte on ne peut dire qu'il l'a légitimé. il a cru le faire.

Ns arrivs à la 3ème partie : ns ns sommes élevés de la pensée à Dieu, ns allons redescendre de l'idée de Dieu à celle des choses créées par lui et que ns prouvs connaître grâce à lui. Ns pouvons être assurés de la réalité de notre pensée

et de la réalité des choses. Ms ce n'est pas tt. Dieu ne ns garantit pas seulement l'exist. des choses, il ns en révèle aussi l'essence. Pour savoir quelle est l'essence de l'âme et celle de la matière il suffira de chercher quelle idée claire et distincte ns avs de l'âme, quelle idée claire et distincte ns avs du corps.

Or. ce qui est de la pensée je m'interroge moi-même et je me demande si mon corps, mes sens, mes sensations sont choses sans lesquelles je pourrais exister et je m'aperçois que rien de tt cela n'est nécessaire à mon existence personnelle, que ce qui fait partie de moi au contr. et ce que je n'en puis séparer, c'est la pensée que j'ai de ces choses. Donc l'essence de mon âme est la pensée et je définirai l'âme "res cogitans"

Considérons maintenant les corps. Je remarque que les qualités que mes sens aperçoivent dans les corps sont pr. la plupart tellement changeantes que je pourrais les supprimer sans que le corps cessât d'exister. Ms ce que je ne conçois pas, c'est que je puisse retrancher l'étendue, la seule propriété immuable: donc l'étendue est l'essence de la matière et ns définirons le corps res extensa. Desc. prend pr. ex (2me medit.) le morceau de cire tiré de la ruche, il a encore la douceur du miel et l'odeur des fleurs; dur, froid, maniable, sonore, il a une couleur, une figure, une grandeur. Je l'approche du feu et voici que la saveur s'exhale, son odeur s'évapore, sa couleur change, sa forme se perd, sa grandeur augmente, il devient liquide et s'échauffe; si on le frappe il ne rendra plus aucun son. Pourtant ns disons que c'est la même cire. Qu'est-ce donc que l'on connaissait si distinctement de la cire? Ce ne peut être rien de tt ce que j'y ai remarqué par les sens. Reste que ce soit ce que mon esprit conçoit c. essentiel à la matière, l'étendue. C. on le voit Desc. établit une distinction radicale entre les qualités appelées depuis secondes, qui

frappent nos sens, lesquelles n'existent pas ds les choses, ms se réduisent à nos sensations et les qualités premières ou propriétés géométriques lesquelles existent réellement et sont même tout ce qu'il y a de réel dans la matière.

En résumé Desc. ramène tte chose à ces 2 termes pensée et étendue ou c. ns disons conscience et mvt. Son pt. gd mérite a été de partager nettement ces 2 domaines que ns appels aujd. domaines de la qualité et de la quantité. Il a mis la qualité ds l'esprit et la quantité ds les choses. Quant au principe de cette distinction c'est le besoin de ramener les choses à des termes comparables entre eux et sur lesq. puisse s'exercer le raisonnement. On ne peut pas passer d'un mouvement d'un mode de l'étendue à une qualité; ms en revanche on peut rattacher des mvts les uns aux autres conformément aux lois de la mécanique et l'on peut aussi rattacher des et. de consc. les uns aux autres selon des lois que Desc. n'a pas trouvées, ms dt il entrevoyait sûrement la possibilité.

Qu'est-ce que l'âme pr. Descartes? On peut affirmer a priori que l'âme est de la pensée et par pensée Desc. entend ou à peu près ce que ns appels aujourd'hui conscience. Ainsi ~~mes idées~~, nos volontés, nos affections, nos passions sont des pensées et de fait Descartes distingue tout. 3 catégories: les idées, les volontés et les affections. Plus tôt et plus volontiers il distingue des actions et des passions. Par passion il entend généralement ts les états de l'âme qui n'émanent pas uniquement d'elle, qui ne sont pas les effets de son activité. C'est ainsi que nos idées elles-mêmes quand elles ne deviennent pas des affirmations sont encore des passions. Ailleurs Descartes restreint encore le sens du mot et ds son traité des Passions il définit les passions des états de l'âme qui sont entretenus ou causés par des mvts du corps ou des esprits animaux. Ce dernier sens est assez voisin du sens actuel au contr.

les actions sont les états de l'âme qui sont l'effet de la volonté - Considérons tour à tour l'entendement et la volonté ~~l'entendement~~ - ~~la sensibilité~~; les idées, les volontés et les affections -

Les idées sont réparties par Descartes en 3 groupes:

a) idées adventices qui viennent des sens

b) idées factices construites par notre imagination

c) — innées que ns tirons de notre propre fonds, non qu'elles soient déposées telles quelles ds notre esprit dès la naissance, ms parce que ns possédons naturellement la faculté de les construire: idée d'étendue, de nombre de perfection, d'infinité, de pensée. Les idées innées sont les seules qui soient claires et distinctes; c'est que les seules que ns connaissions absolument sont celles que ns construisons ns-mêmes: idée naturelle à un mathématicien car en géométrie, p. ex. on ne connaît une figure que quand on l'a définie et la définir c'est donner le moyen de la construire

Si les idées ~~innées~~ claires et distinctes sont les idées innées, que penser des sens et de l'imagination? Les sens ne ns donnent que des images et l'imagination ne peut que combiner des images. Or ces images ne ns représentent jamais les choses elles-mêmes, ms seulement leur utilité ou leur danger. C'est pourquoi les qualités que ns attribuons aux choses sur la foi des sens et de l'imagination n'ont aucune réalité en tant que qualités. Il n'y a de réel que les modes de l'étendue (mouvements) que notre entendement aperçoit clairement et distinctement derrière elles. On a pu dire que l'objet de la philosophie cartésienne était de substituer l'entendement aux sens et à l'imagination dans la connaissance: et

en effet la mathématique et la physique de Descartes sont fondées l'une et l'autre sur ce principe qu'il faut substituer aux images qui ns sont présentées des faits par les sens et l'imagination, et entre lesq. ns n'apercevons pas de rapports des idées construites par l'esprit, maniables, accessibles à la déduction, précisément parce qu'elles font partie intégrante de notre pensée. Cette partie de la philosophie cartésienne est de celles qui subsistent, on a pu dire que Desc. a devancé de deux siècles la science de son temps, en réclamant, au nom même des exigences de la pensée, cette substitution des idées aux images, des quantités aux qualités (ex. en physique) qui est le fond de ttes les théories de la physique moderne.

La volonté - le jugement et l'erreur - La volonté est ce par où la pensée humaine ressemble le plus à la pensée divine. Notre volonté est infinie comme la volonté de Dieu; elle est infinie en ce que ns pouvons tout vouloir. Ms tandis que les volontés de Dieu deviennent des réalités parce que son entendement est infini, comme sa volonté, au contraire l'h. trouve devt lui une vérité créée par Dieu et que son entendement accepte nécessairement. C'est pourq. ns pouvons vouloir une infinité de choses qui ne sont pas réalisables parce qu'elles sont en désaccord avec les lois posées par Dieu.

C'est par le contraste entre notre entendement fini et notre volonté infinie que Descartes explique l'erreur. L'erreur est en effet un jugement faux ; ms le jugement, d'après Descartes, est l'œuvre de la volonté qui prend parti et choisit en ce qu'elle affirme ou nie ; l'erreur doit donc être attribuée à la volonté. Elle vient toujours de ce que nous précipitons notre jugement et ce que nous affirmons ou nions avant que pleine lumière ait été faite pour l'entendement. Si Dieu ne peut pas se tromper, c'est parce que le même acte par lequel il affirme crée la vérité. Si l'homme peut se tromper, c'est parce que l'acte de volonté par ley. il affirme ne crée pas la vérité et n'a de valeur que s'il s'accorde avec l'acte divin. Ainsi Descartes a mis ds la volonté, autant et plus que ds l'entendement, la source de toute affirmation, de tte science par conséquent ; à lui remonte la théorie qui fait de la certitude une œuvre et un effet de la volonté. -

Est-il besoin de montrer combien cette conception de la certitude est exagérée ? et d'ailleurs fragile, dès qu'on la détache de la conception métaphysique sur laquelle elle repose ! Que le jugement soit en partie l'œuvre de la volonté, c'est incontestable ms la question est de savoir s'il n'y a pas des idées de telle nature qu'elles exigent notre adhésion et que l'acte de notre volonté au lieu d'être l'origine et la cause de notre certitude, en soit au contraire l'effet.

La liberté –

Il résulte de la théorie cartés. de la volonté que l'h. est libre et par liberté Desc. entend d'ab. la liberté d'indifférence c.à.d la faculté de choisir arbitrairement entre les 2 partis contraires ; mais cette lib. d'indiff. n'est d'après Desc. qu'un moyen, qu'un acheminement à la liberté supérieure de l'homme qui soustrait aux passions se décide pr. le bien et se conforme à la raison. Ainsi tandis que en Dieu la liberté d'indiff. c.à.d le choix arbitraire est tte la liberté, au contr. chez l'h. qui ne crée pas la vérité, le bien, ms qui doit s'y conformer par sa conduite, la lib. d'indiffer. n'est qu'un moyen et en tant que faculté de choisir arbitrairement - ce n'est pr ns que le pl. bas degré de la liberté. Ms, dira-t-on, si la liberté la plus haute consiste qu'à ns à agir conformément au bien et à suivre notre raison, ne peut-on pas dire que notre choix est déterminé par notre intelligence et Desc. ne semble-t-il pas accepter cette doctr. déterministe lorsqu'il dit "omnis peccans est ignorans". Il en serait ainsi si les jugements par lesq. notre raison se prononce sur le bien et le mal n'ét. pas eux-m. l'œuvre de notre volonté : si le péché est une ignorance c'est que l'ignorance est déjà péché, c'est parce que l'erreur vient d'une précipitat. du jugemt et que ns sommes responsables de l'erreur elle-m.

Rapports de l'âme et du corps –

Il ns reste pr. terminer l'exposé de la Psych. cartés. à parler des phénomènes qui tiennent à l'union de l'âme et du corps. Si la pensée et l'étendue sont 2 subst. absolument distinctes, ces 2 subst. communiquent : il y a des faits qui témoignent de l'union de l'âme et du corps en quoi con-

siste cette union ? Desc. ne l'a jam. dit et ne peut le dire ; il envisage l'esprit – et c'est le seul cas où le observat. pure réellement un rôle ds cette philo. Les percept. des sens, les imaginat., les pass., les émot., les mémoire, tt cela ne peut s'expliquer que par que l'âme est jointe à un corps. Ses success. ont voulu expliquer cette infl. récipr. des 2 subst. Malebr. Spinoza, Leibn. ont essayé de l'expliquer chacun à leur man. Peut être Desc. a-t-il été le vrai en s'abstenant de tte explicat. – En effet l'act. de l'âme sur le corps ou du corps s. l'âme ne serait explicable que si cette act. réductible ou comparable à qq. autre action, car expliquer c'est comparer ou réduire. Or il va sans dire que si cette act. existe elle ne ressemble à aucune autre. Il faut d'ailleurs remarquer que la seule idée claire que ns ayons de l'act. d'une chose sur une autre est l'idée de choc. Ttes act. réciproque prend pr. notre imaginat. dès qu'elle est conçue par ns la forme d'un choc ou contact ds l'espace. On pourrait se demander si le besoin d'expliquer l'act. de l'âme sur corps et corps sur âme n'est pas à notre insu, il est vrai, le besoin de ramener cette influence à un choc ou à qq. ch. qui y ressemble. Or il va sans dire que pareille réduct. est impossible : ns ns trouvons ici ds un de ces cas où il y a moins lieu de résoudre la quest. que de démasquer l'illusion qui fait qu'on la pose ; il y a de ces probl. qui naissent uniquement du besoin où ns sommes, de l'habitude que ns avons contractée de symboliser tt

choses matériellement

Acceptons c. un fait l'union de l'âme et du corps. L'âme d'après Desc. siège ds le cerveau, pt. particulièrement ds la glande pinéale et elle agit sur le corps c. elle reçoit aussi l'act. du corps par l'intermédiaire de cette glande. Cette glande est influencée elle-m. par les esprits animaux, vapeurs qui se dégagent du sang échauffé et qui remplit les parties creuses du cerveau ainsi que les nerfs qui sont p. Desc. des tubes creux. Les mvts qui s'accomplissent ds l'espace agitent les esprits anim. à l'extrémité des nerfs et ces esprits anim. transmettent l'agitat. à la glande pinéale: ainsi se forment les impressions ou sensat. émanant du dehors. Inversement l'âme agite la gl. pin. qui transmet cette agitat. aux esprits anim. ceux-ci leur tour déterminent les mvts des muscles et du corps en général. Ainsi s'explique l'act. de l'âme sur le corps, les mvts volontaires, les sensat. les actes imaginatifs etc. —

Les passions sont de ts les phénom. qui s'expliquent par l'union de l'âme et du corps les pl. intéressants. Desc. explique les pass. par des mvts du corps qui viennent soit du dehors soit de l'âme elle. m. Il voit ds la pass. la répercussion ds la pensée d'une agitat. corporelle. Cette explicat. des phéno. sensibles a été reprise ds ces dern. années

En résumé la Ψie de Desc. est une Ψie rationnelle ou déductive, elle ne fait appel à l'expér. que ds un cas particul. celui de l'union de l'âme et du corps; partout ailleurs elle se tire

géométriquement de la définit. de l'âme "res cogitans" on peut donc citer cette phrase c. le modèle de cette phys. a priori l'idée dominante d'un bout à l'autre en est que ts les phéno. dits de sensibilité (sensat. sentiment. perception même) ne sont que c. des dégradat. et des diminut. de la pensée. L'âme est un être qui par lui-même ne conçoit que des idées claires et distinctes et les développe géométriquement, ms étant jointe à un corps elle aperçoit ces mêmes idées ts forme d'images, amenés sans liens (apparents) entre elles et qui sont c. la traduct. très grossière et ds une langue imparfaite des idées pures et de leurs rapports.

Physique de Descartes.

Si l'âme est res cogitans, le corps est res extensa. La physique cartésienne est une espèce de mathématique. Desc. part de la définit. de la matière et aussi de l'exist. de Dieu. Il va déduire de là la const. de l'univers créé

1° C. ns concevons l'étendue sous forme d'un être indéfini on peut affirmer que le monde est sans limites ds l'espace. Si l'univers av. des bornes, il ne pourrait être borné que par de l'étendue et cette étendue serait d'après notre définit. de la matière encore borne il faudrait aller pl. loin et ainsi de suite indéfiniment.

2° Cette étendue est conçue c. divisible donc la matière est divisible indéfiniment et il n'y a pas d'atomes.

3° Il ne peut pas y av. de vide ds l'univers en effet une étendue vide serait une étendue sans

matière ; ms puisque la matière a pr essence l'étendue, cette étendue est matérielle.

4° En vertu de la ~~?~~ perfection de Dieu ns pouvons affirmer que la même quantité de mvt se conserve indéfiniment ds l'univers

5° De l'impossibilité du vide résulte cette conséquence que le mvt se fait en anneau et que les parties de matière déplacées se succèdent ainsi les unes aux autres. Ainsi le mvt considéré ds son ensemble et avec les parties de matière qui en sont solidaires - prend la forme d'un tourbillon

6° Il ne peut y av. de différ. ds l'univers que des differ. de figures ou de forme et de mvt de sorte que les qualités que ns apercevons ds la matière et les phéno. qui s'accomplissent ds l'univers s'expliquent par la diversité de forme et le changement de position des éléments étendus dt les corps se composent. "Donnez moi l'étendue et le mvt et je vous ferai le monde" (Desc. Traité du monde).

Avec ces ppes simples Desc. se fait fort de rendre compte de ts les phéno. physiques et même ts les phéno. de l'organisat. Desc. ne voyait ds la digestion, la circulat., ds les faits physiologiques que des mvts conformes aux lois génér. de la mécanique, explicables par ces lois. Il bannit les anc. explicat. fondées sur l'hypothèse d'un principe vital. D'après lui le corps vivant est une machine et il n'y a rien de pl. ds la mat. vivante que ds la mat. brute

Ainsi s'explique le concept si paradoxal en apparence de la bête machine : croyant av. expliqué par le pur mécanisme ts les phéno.

de la vie, Desc. se figure que les phéno. que nous attribuons chez l'anim. à la conscie. sont mécanisme ane. Il refuse à l'anim. la sensat. à pl. forte raison la pensée; d'après lui (les) mots intellig. en appar., de l'animal s'expliquent par le jeu pur automat. des esprits animaux. Il donne plus. raisons à l'appui: 1° si l'anim. pensent il faudrait le déclarer bien des cas pl. intelligent que l'h. 2° on serait embarrassé de dire ce que devient l'âme des bêtes et comme on assimile trop tôt l'animal à l'homme, on est tenté trop tôt aussi de croire que l'h. aura le même sort après cette vie que la bête. Se lié à nier l'immortalité de l'âme il n'y a qu'un pas" Après l'erreur de ceux qui nient Dieu il n'y en a guère de pl. grave que celle des penseurs qui comparent l'animal à l'homme." — 3° une autre raison tirée de ce que les bêtes n'ont pas de langage. La vraie raison : les cartes. est que Desc. n'admet pas de degrés de la pensée, elle est toute entière en un chacun de sorte que ceux qui ne possèdent (pas) les formes les pl. élevées de la pensée, l'entendement, ceux qui (sont) incapables de déduire et raisonner géométriquement, ceux-là n'ont rien de la pensée et pas. consq. rien de la cons. En d. t. les faits de consc. infér., les sensat. q. ex. ne sont q. Desc. que des dégradat., un obscurcissement des états les pl. élevés de la pensée. Ils sont c. le reflet pâle, assombri des idées, ils n'existent donc que là aussi où se trouvent des idées, là où existe l'entendement.

Il faudrait se demander pr. conclure quel est le rapport de ces 2 subst. pensée et étendue avec Dieu. Dieu les a créées, d'après Desc. Dieu pt-il les créer de nveau à ts les mom. de la durée. La théorie de la créat. continuée résulte nécessairt de la concept. cartés. du temps et de l'indép. des moments de la durée. C'est Dieu enc. qui assure l'harmonie de l'âme et du corps et qui ns garantit la correspond. de notre raisonnemt aux choses. De là la possibilité d'une physique mathématique et on a pu dire p. conséq. que la métaphys. de Desc. av. surt. pr. objet de préparer et de fonder sa physique

La Morale de Descartes -

Elle est exposée ds la 3ème Part. du Disc. de la Méthode, ds le traité des Passions et enf. ds les Lettres à la Reine Elisabeth.

Desc. n'a traité [parlé] nulle part d'une morale définitive, la morale qu'il expose 3ème P. du D. s/la Méth. il l'app. lui-m. une morale par provision et on ne voit pas que ni ds le Tr. des Pass. ni ds ses lettres il en ait exposé une autre. Une phrase (1ère P. du D. de la M.) et un passage d'une lettre à Christine de Suède ns laissent deviner de quel côté Desc. eût dû chercher cette morale définit. la physique devait y jouer un gd rôle. En d. 1er ls Passions exerçant une infl. considér. sur notre conduite et d'autre part s'expliquant par le jeu purt matériel des esprits anim. Desc. estimait sans doute qu'une connaiss. ap-

profonde des mots et de l'organisat. du corps hum. - ns rendraient maîtres de nos fins. et de la nature qui nos défend. - ne peut donc se constr. qu'après l'achèvement complet de la physique. Peut être aussi Desc. pensait-il que la morale intéressant art. tt la vie pratique n'est pas objet de sc. Rappelons-ns que pr. lui il n'y a pas de degré ds la certitude, il y a une cert. mathém. ou il n'y en a pas. il n'y a pas place pr. la certit. morale.

En quoi consiste cette morale provisoire ? Elle consistait, dit-il, "en 3 ou 4 maximes dt je veux bien vs faire part. La 1re ét. d'obéir aux lois et coutumes de mon pays, retenant constamment la relig. en laq. Dieu m'a fait la grâce d'être instruit dès mon enf. et me gouvernant en tte autre ch. suivant les opin. les pl. modérées" Et D. ajoute "qu'il comptait parmi les excès ttes les promesses par lesq. on retranche qq. ch. de sa liberté" Cette 1re maxime est celle d'un philosophe qui tient avt tt à sa tranquillité, qui fuit tte inquiétude : les opin. les pl. modérées sont les pl. commodes pr. la pratique ; si elles sont erronées on est du m. assuré de ne pas se tromper de bcp. Enf. en suivant l'opin. comm. on se soustrait à bien des dangers d'ordre pratique

La 2e maxime ét. d'être le pl. ferme

et le pl. résolu en mes act. que je pourrais et de ne suivre pas m. constamment les opin. les pl. douteuses, lorsque je m'y serais une fois déterminées que si elles eussent été tr. assurées".
Cette seconde max. est faite pr. éviter au philos. les tourments de l'indécision c.à.d. les soucis intérieurs Desc. va jusqu'à blâmer les repentirs et les remords "qui ont coutume d'agiter les cons. de ces esprits faibles et chancelants qui se laissent aller à pratiquer c. bonnes les choses qu'ils jugent après être mauvaises"

La 3ème max. "est de tâcher tjrs plutôt à me vaincre que la fortune et à changer mes désirs que l'ordre du monde et généralement de m'accoutumer à croire qu'il n'y a rien qui soit entièrement en notre pouv. que nos pensées" Cette 3ème max. assurera au philos. le contentement intérieur.

Ainsi on pourrait résumer cette mor. en disant que la 1re m. ns délivre de la crainte la seconde de tt souci et de tt regret et que la 3ème ns assure, après cette délivr., le contentement et la paix intér. Remarqs que cette mor. est tte individuelle, il n'y est point que de la cond. à tenir vis à vis de soi-m., non de dev. envers autrui Tt n'est fait ailleurs à la société qu'autant qu'il est nécess. pr assurer au philos. le calme et la sécurité ds le milieu où il vit

La 4ème maxime ns fournit la clef de cette morale, ns en indique le direct. Desc. ns dit

qu'il s'avisa de faire une revue sur les div. occupat. qu'ont les h. en cette vie pr choisir la meilleure et qu'il ~~ne~~ trouva qu'il ne pouvait faire mieux que de continuer en celle-là même où il se trouvait ceci d'employer te sa vie à cultiver sa raison. En effet c'est bien là une mor. de philos. qui ne pense qu'à philosopher et qui s'abstrait de la vie proprement dite pr se livrer tt ent. à la sc.

Ult. ds le traité des pass. et lettres à pcesse Elis. ns voy. Desc. donner une import. croissante à la sème max. ime celle précisément par où il se rapprochait du stoïcisme. Les préceptes de la stoïc. sont visibles, il aimait Sénèque. C. les stoïciens il définit le souverain bien "la volonté constante de faire ds ts les cas ce que l'on juge être le mieux". C. les stoïc. il fait dépendre la vertu et le contentement entier. de l'empire de la pensée sur les pass. Ms tandis que le stoïc. exigent la extinct. complète de la pass. Desc. estime que les pass. ne sont pas mauvaises en elles-m" qu'elles sont même la source de tt bien c. de tt mal, que la vie ne serait pas à désirer sans elles" et que tt dépend en somme de l'usage qu'on en fait. "Il est des pass. purement intellectuelles qui existeraient peut être même ds l'âme séparée du corps et il en est d'autres d'utiles c. la tristesse qui sert à ns faire intelle

mal.

En quoi consiste l'empire que ns pouvons prendre sur nos pass. ? ns pouvons par l'exercice de notre vol. faire correspondre à telles ou telles émotions d'autres motos de la cd. puisque ceux qui les suivraient naturellement. — Les pass. peuvent donc être directo atteints par notre vol. mais elles peuvent l'être aussi indirecto quand ns excitons en notre corps des mvts ceux des pass. que ns opposons aux pass.

## Conclusion -

En résumé la philo. cartés. ns fournit donc, le modèle et par cet côté l'exposé achevé de plusieurs doctr. philosophiques : 1o le réalisme : Desc. affirme en effet l'exist. de la pensée et de l'étendue en tant que substances et aussi l'exist. substant. de Dieu 2o le cartésian. est un idéalisme en ce sens que Desc. distingue radicalement la pensée de l'étendue. Il ne fait pas sortir l'une de l'autre ce qui serait le propre de l'idéalisme ou du matérialisme et il ne les identifie pas davantage l'une avec l'autre ds l'absolu, ce qui serait le propre du panthéisme 3o c'est un mécanisme en ce sens que la nature n'est

a) est ramenée à l'étendue et au mvt ms c'est un mécanisme réaliste pce que l'étendue et le mvt ne sont pas seulement pr. Desc. des idées, des symboles. des procédés d'explicat. ce sont des réalités indépend. de l'esprit Q.qns a. joutent c'est un spiritualisme Le sens de ce dern. mot est assez vague Ttefois si l'on identifie spiritualisme et dualisme ; si l'exist. de Dieu et la séparat. des subst. sont des idées maîtresses du spiritual. on pourra dire que Descartes est une des formes, la forme la pl. achevée du spiritualisme.

ainsi se forment, ainsi se constituent des o[...]
càd des choses qui font partie d'une expé[...]
universelle commune à ts les h. Sans l'esp[...]
notre expér. serait subjective et individuel[...]
Avec l'esp. elle devient objective et univ[...]
Elle n'est pl. relative à l'individu; l'e[...]
et le temps p. conséq. ont donc une réa[...]
empirique, ils sont réels en tant que fo[...]
ments de cette expér. et p. conséq. prés[...]
à cette expér. Ms si l'esp. et le temps [...]
sont pas relatifs à l'individu ils s[...]
relatifs à l'humanité. En dehors de la m[...]
humaine de percevoir et de conn., l'esp[...]
et le temps ne sont rien. Et c'est pré[...]
que qu'ils ne sont rien en dehors de [...]
manière humaine de connaître qu'étant [...]
là même les condit. générales de la con[...]
humaine ils assurent l'universalité et [...]
caract. impersonnel de notre connaiss[...]
C'est donc bien l'idéalité transcendent[...]
l'esp. et du temps qui en fait la réalité e[...]

Conclusion. "Ns avs maintenant, dit [...]
"une des données requises pr. la solut. de [...]
"quest: Comment des proposit. synth. a priori so[...]
"possibles ? En effet ns avs établi que l'espace [...]
"le temps sont des intuit. pures a priori [...]
"possibilité de synthèses a priori ds l'espace [...]
"ds le temps, les synth. mathem. p. exempl[...]

Critique de l'Esthet. transcend.

Indiquons les pts sur lesq[...]
rait porter la discuss. càd les postulats imp[...]

d'un bout à l'autre de l'Esth. transc. 1° Kant réunit constamment le temps et l'espace, entre ces 2 formes il établit un parallélisme constant - Il y a là une identification ou du moins un rapprochement dt la légitimité est loin d'être évidente. Ce que Kant dit du temps ne s'appliquerait guère alors qu'au temps traduit sous forme d'espace, et c'est ainsi que ns apercevons d'ordin. le temps. Ms sa conse ne vaudrait pl. que le temps vu du dedans tel que la conse. le présente, de temps représenté c. un prolongement des ét. de conse. les uns ds les autres, le temps envisagé c. qualité et non c. quantité.

2° L'esp. et le t. d'après Kant sont donnés a priori et cela pr. diverses raisons qu'on peut ramener à 3 principales : a) on peut supprimer tt ce qui est ds l'esp. et tt ce qui est ds le temps, ms on ne peut pas supprimer l'espace et le temps. Ds cette 1re argumentat. il ya impliqué ce postulat que supprimer les objets ds l'espace et ds le temps est difficile ms non pas impossible, tandis que supprimer l'espace et le temps est impossi. absolumt Ms on peut se demander entre le dr. difficile et le subjectivt impos. il y a une differ. de nature et non pas seult une differ. de degré. Supposons en effet que l'espace et le temps fussent donnés a posteriori ms ds une expér. constante alors que mon expér. du son, de la couleur, de la résistance etc... est ttes limitée à un nbre défini de cas particuliers, il en résulterait qu'il me serait sim-

plément diffic. de faire abstract. de la son. de la coul., de la résistance mais qu'il me serait infiniment difficile de faire abstract. de l'esp. et du temps qui ont qu. eux un nbre d'exper. pratiqu. infini. En d. l. l'empir. peut faire valoir cet argument que la prétendue impossib. de faire abstr. de l'espace et du temps se réduit à la difficulté infiniment gde de se placer en dehors de ce qui est une condit. constante de notre expér. — b) D'après Kant, l'expér. suppose l'espace et le temps c. une condit. nécess. Donc l'esp. et le t. sont antér. et indép. de l'expér. Ici enc. l'empir. pourra répondre qu'il faut tenir compte de l'hist. il en est ainsi qu. l'expér. présente édifiée sur un nbre indéfini d'exp. passées. Ms les prétendues formes de temps et d'esp. pourraient bien n'être que des habit., elles se seraient transformées du deh. en dedans à mesure que l'esprit enregistrait des success. et des juxtaposit. — c) les vérités géom sont données a priori. Donc l'espace est donné a priori. A quoi on peut répondre que l'a priori du géom. n'est pas l'a priori du métaphys. il y a ici un postulat qui est l'identificat. de ces 2 a priori. En effet le géomètre procède a priori en ce qu'il construit la figure lui-m. et n'affirme de cette fig. que ce qui résulte immédiatement de sa construct. Ms il ne suit nullement de là que sa construct. ne lui ait pas été suggérée par l'expér. sa construct. n'est qu'une reconstruct.

rétionnelle

3° l'esp. et le temps sont des intuit. non des concepts. Ce dern. pt est ce qu'il y a de solide ds l'Esth. transc. En effet ce que K. a établi, sembl.-t-il, à l'abri de tte object. c'est que l'esp. et le t. sont autre chose que de simples rapp. c. l'av. voulu Leibn, l'esp. et le t. sont ds réalités à deux manière, quoique, dira K, ms qu'importe le mot le tort de Leibn. av. été de croire que l'esp. et. une relat. entre les ch. inétendues alors qu'il y a ds la forme d'esp. qq. ch. de sui generis, qq. ch. que ne se peut définir et que fait de l'esp. qq ch. de pl. qu'un rapport En ce sens les conclus. de l'Esth. transc. sont assez voisines de celles du sens commun qui distingue netto un espace vide et des obj. qui le remplissent

## Logique transcendentale.

La distinct. entre l'Esth. transc. et la Log. transc. a pr. fondement la distinction de la sensib. et de l'entendement. Kant définit l'entendement (Verstand) la faculté de produire des représentations mêmes ou la spontanéité de la connaissance En d. t. au dessus des formes a priori de la sensibilité il y a une puissance active de coordonner et de lier, puissance et la déterminations particulières qu'on appellera les Catégories expriment l'unité d'un genre tout particulier que est l'unité de la pensée. Ces puissances, ces expressions de notre spontanéité intellect. constituent

ce que Kant app. l'entendement - une intuit. ne peut être que sensible, au m. chez l'homme. "Elle comprend la manière dt ns sommes affectés par les objets l'entendement au contraire est la faculté de penser l'objet de l'intuit. sensible. Ces 2 facultés (sens. et entend.) sont d'une égale import., car sans la sensib. aucun objet ne (ns) serait donné et sans l'entend. aucun ne serait pensé. Des ~~matière~~ pensées sans ~~matière~~ contenu sont vides, des intuitions sans concepts sont aveugles. Il est donc également necessaire et de rendre ces concepts sensibles et de rendre intelligibles ces intuit. en les soumettant à des concepts. Bref l'entend. ne peut rien percevoir et les sens ne pvent rien penser - la connaissance resulte de leur union". Ceci posé il y a lieu de constituer à côté de la sc. des lois de la sensib, l'Esth. la sc. des lois de l'entend. càd la Logique.

Ms que sera pl. particulièrement la logique transcend. "De même qu'il y a des intuitions pures aussi bien que des intuitions empiriques, ainsi que le prouve l'Esth. transc., ainsi il pourrait bien y av. aussi une diffé. entre la pensée pure et la pensée empirique des objets" Il pourrait y av. des concepts se rapportant a priori aux objets, concepts dt l'origine ne serait pas empirique et qui ne pourraient pas davantage être rapportés à une intuit. pure "Une sc. qui determinerait l'origine, la circonscript. et la val. objective de pareilles connaissances s'appellerait Logique transcendentale puisqu'elle n'aurait affaire qu'aux lois de l'entendement et qu'elle ne ~~se rapporterait~~ rapporterait aux objets que d'une manière a priori. Resumons et expliquons cette 1re partie de l'Introduct. en empiétant sur ce que va suivre

~~La~~ la connaiss. propt. dite d'après K. doit être rapportée à l'entendement et consiste en une synthèse de la liaison systémat. des termes hétérog. entre eux que fournit la sensib. Penser consiste à unir et il faut que l'unificat. soit conçue c. néces. attendu que, d'après Kant, sans nécessité il n'y a pas de science. Penser consiste à unir et la connaiss. scientif. est celle qui établit entre les termes connus des rapp. de nécessité. Il suit de là que la sc. suppose avt. tt des synth. nécess. La phys. c. les math. établit des rapp. nécess. Le comment expliquer des jugements synth. a priori en physique. Étant une synth. la pensée exige ici autre chose que les lois de la logique formelle car la logique formelle n'est pas synth. et d'autre part puisqu'il y a nécessité, cette synth. est a priori ; donc il y a cert. cadres donnés a priori et qui expriment chacun à leur manière les fonction de notre pensée s'appliquant aux objets, fonct. qui est d'unir. Penser c'est ramener (la diversité de l'intuit. sensible à l'unité de notre consc. Cette réduct. ne peut se faire que par l'applicat. aux données de l'intuit. sensible de cert. lois qui traduisent l'unité de notre consc., de notre aperception et qui résultent de la spontan. de l'entendement. L'entend. pourrait donc être assimilé à un être organisé qui a une vitalité propre et qui s'assimile cert. matières conformément aux lois intér. et profondes de son organisat. Ces lois, c. ns allons voir, sont les catégories.

Il y a mainten. lieu de distinguer ds la Logique transc. une Analytique transcendentale et une Dialectique transc. Kant

entend par Anal. transc. la sc. des concepts purs a priori, des Catégories, et des princ. de l'entendement et il app. cette sc. Analytique parce qu'elle est une décomposit. de la faculté même de l'entendement, « décomposit. dt l'objet est d'établir la possibilité de concepts a priori en ne les recherchant que ds l'entendement seul c.à.d. leur sol natal » - Quant à la dialectique transcendentale elle est, c. ns verrons, une critique de l'entendement et de la Raison au pt. de vue de leur usage hyperphysique. En d. t. quand on aura déterminé les catégories et les princ. càd les lois fondament. de la pensée, il faudra chercher quelle est la valeur et la portée de ces lois. Peuvent elles s'appliquer en dehors du champ de l'expér., servir à constituer une metaphys. ou bien la nat. même de ces lois telle que la détermine l'analytique transcendent. n'est elle pas telle que ces lois perdent ttes significat., tte valeur quand on les applique à autre ch. qu'à l'intuit. sensible, qu'on en prolonge l'applicat. au delà de l'espace et du temps ? La Dialect. transc. limitera à l'expér. càd aux données de l'intuit. sensible l'applicat. possible des Catégories et principes tels que les aura déterminés l'analytique transcend. et cette limitat. s'opérera par une Critique de ce que Kant appelle l'apparence dialectique càd par une critique de la vaine prétention de l'entendement et de la raison à s'exercer en dehors du champ de l'expér. possible. Ns pourrions dire, pr. résumer en la simplifiant trop peut être la pensée de Kant, que l'Analyt. transc. d'une part, la Dial. transc. de l'autre prouveront la légitimité de la

physique d'une part, l'illégitimité de la méta-physique d'autre part -

## L'Analytique transcendentale -

Elle comprend 2 parties, l'analytique des concepts et l'analytique des principes.

1° L'analytique des concepts - L'Analytique ~~transcendentale~~ ~~va déterminer~~ des concepts va déterminer les concepts purs c.à.d a priori de l'entendement en ayant soin de faire en sorte que les concepts énumérés soient bien réellement élémentaires et non dérivés et aussi que la table en soit complète. Il faut pr. une investigation de ce genre suivre une méth. trouver un principe, un fil conducteur. Le tort d'Aristote, p. ex, lorsqu'il recherche les concepts fondamentaux de l'esprit, fut de recueillir ces concepts fondam. q. ils se présentaient à son esprit & en rassembler d'ab. dix, puis à ces dix en ajouta cinq autres; sans compter que cette table comprend parmi les catégories des modes de la sensibilité, elle a en outre l'inconvénient de n'être pas méthodique, on ne sait pas davantage si les concepts qu'on énumère sont bien réellement primitifs, élémentaires et non pas dérivés d'autres concepts pl. simples. Quel sera le fil conducteur?

La réponse de Kant à cette question est de la pl. haute import. D'après Kant ns devons ns adresser ici à la logique formelle, lui demander sa classificat. des jugements en la modifiant, en la complifiant surtout et c'est sur la division ou répartition des jugements telle qu'elle est faite ds la logique formelle que ns calquerons l'énumérat. et la classificat. des catégories. Qu'est-ce que la logique formelle? C'est la sc. de l'usage de l'entendement en tant qu'il s'astreint simplement à l'obligation de rester d'accord avec lui-m.

la logique formelle ne s'inquiète pas de la nature de la connaissance, elle ne porte pas p. conséquent sur le réel. Son dom. est p. conséquent celui du possible. Soit le syllog. classique: les h. sont mortels, or Socr. est h., donc S. est mortel. Il n'est pas quest. de Socr. en log. form. si il y a des h. ni si ces h. sont réellement mortels; ni si S. a existé, ns disons simplement ceci que s'il y a des hommes, si les h. forment un genre et si ce genre a été déclaré mortel, ce qui est possible, ms n'est peut être pas réel, la conclus: Socr. est mortel, s'impose. la logique formelle pourrait donc se définir la log. du simple possible. Leibn. n'a-t-il pas dit d'aill. que le princ. de n. contrad. qui est celui de la log. formelle ne régit que les possibles. Au contr. la log. transcend. telle que K. la définit et l'entend c'est une logique du réel. En d. t. Kant estime, croit que ce que ns appelons la réalité, l'ensemble des objets reliés entre eux par des lois et qui constituent la nature est organisé par notre pensée de telle sorte que il y a avant cette logique qui est enseignée ds les écoles et qui règle l'usage des procédés formels de notre pensée, une logique vivante appliquée spontanément par l'esprit. notre espèce en général telle qu'elle paraît s'offrir d'ab. quand ns ouvrons les yeux est le résultat de ce travail d'élaborat. or le postulat de l'Analytique transcendantale est que la log. formelle ou log. du possible n'est qu'un reflet de la log. transcend. ou logique du réel. Quand le logic. énumère les differ. formes du jugement il retrouve sous une forme moins vivante, réduite à son squelette pr. ainsi dire cette

organisat. intér. de la pensée qui a servi à relier les objets entre eux et à constituer l'expér. Si donc ns déterminons d'après les indicat. de la log. formelle les différ. mani. de juger ns pourrons retrouver découvrir derrière la classificat. des jug. une énumérat. systém. des concepts purs ou catégories.

D'après Kant les jugements doiv. être considérés par la log. formelle de 4 pts de vue différ.: le pt de vue de la quantité; celui de la qualité, celui de la relation et celui de la modalité. 1° Au 1er pt de vue, celui de la quantité les jugements sont universels, particuliers ou singuliers. 2° au pt de vue de la qualité ils sont affirmatifs, négatifs, ou indéfinis. Kant app. indéfinis des jugements qui négatifs ds la forme sont affirmatifs ds la matière càd des jugements où la négation doit raisonnablement être jointe à l'attribut et non à la copule. Ainsi quand je dis l'âme n'est pas mortelle, c'est comme si je plaçais l'âme ds la circonscript. d'un ens. indéterminé des êtres immortels. 3° au pt de vue de la relation les jugements sont catégoriques, hypothétiques ou disjonctifs. 4° au pt de vue de la modalité les jugements sont problématiques, assertoriques ou apodictiques. Le jugemt problem. est celui qui énonce une simple possibilité. Le jugem. assertorique est celui dt l'affirmation ou la négation est considéré c. vraie. Le jug. apodictique est celui dt l'affirmation ou la négation est considérée c. nécessaire.

Voici mainten. d'après Kant les catégories dt on peut extraire la formule en suivant purement et simplement l'ordre de la classification des jugements. 1° Catégories de la quantité: unité, pluralité, totalité 2° Catégories

de la qualité : Réalité, négation, limitation 3° Catégories de la relation a) inhérence et substance, b) causalité et dépendance - c) communauté ou réciprocité entre l'agent le patient - 4° Catégories de la modalité : possibilité, existence, nécessité avec leurs contraires : impossib., non-existence, contingence.

1° Il faut remarquer d'ab. que dès l'énumération des jugements Kant est loin de s'en tenir au pt de vue de la logique formelle car celle-ci ne classe pas les jugements au pt de vue de la relation et de la modalité. De plus en ce qui concerne la quantité et la qualité ne distingue ni des jugem. singuliers ni de jug. indéfinis. Donc la table des jugements a été dressée par K. en vue de la table des catégor. Kant a pris pas avancé ds la log. formelle ce qu'il se proposait d'en extraire

2° En ce qui concerne la corresp. des 2 tables il y a des diffic. sur lesq. ns n'insistons pas. Il y a une diffic. considér. à établir le parallélisme entre le jugemt disjonct. et la catég. de la communauté ; même entre le jug. singul. et la catégorie de la totalité,

3° On a soutenu et cette object. n'est pas sans valeur que les seules catégories vérit. st celles de la relation. En effet la logique transcend. a la prétention d'étudier seulemt les formes de la connaiss. objective et impersonnelle, elle n'étudie pas les formes subjectives et personnelles de la connaiss. Or les catégories de la relat. sont les seules dont l'usage ne soit pas purement subjectif. En e. f. ds les jugem.

autres que les jugem. fondés par Kant sur les catégories de la relat. énoncent non pas des rapports objectifs entre les choses, ms plutôt des relat. subjectives entre les choses et notre faculté de connaître. Schopenhauer allant pl. loin a soutenu que la catégorie de la causalité est la seule véritable. En effet si le rôle de l'entendem. est d'établir entre les objets de l'a ~~expérience~~ une liaison qui les rende intelligible, on peut dire que la causalité est nécessaire et suffisante pr. établir cette liaison

20 L'Analytique des principes. — L'Analytique des concepts traite des concepts, l'analytique des principes traite de l'application des concepts aux objets de l'intuit. c.à.d des jugements car juger, c'est, c. dit Kant, "subsumer" c.à.d distinguer si une chose est ou n'est pas soumise à une règle donnée. Le jugement, d'apr. Kant, est "un don naturel particulier qui ne peut pas être acquis, ms qui veut être cultivé". L'étude peut donner ~~ok~~, c. dit Kant, "inoculer" à une intelligence bornée des règles empruntées à un esprit étranger, ms la faculté de s'en servir convenablement est un don de nature. L'expérience, les exemples exercent sans doute le jugement, ms ils peuvent aussi lui porter préjudice parce qu'ils affaiblissent la contention d'esprit nécessaire "pr. apercevoir abstractement les règles ds leur unité". Il est intéressant de noter la différence sur ce pt entre Kant et Descartes ; ce dernier fait en effet de la fac. de juger ou du bon sens, c. il dit, "la chose du monde la mieux partagée" et également

repartie entre ts. La raison de cette diff. est profonde : d'après Desc. la connaiss. peut au moins revêtir la forme analytique, quand on a trouvé le biais par où prendre la chose, il suffit de déduire à l'infini, et la déduct math. est un jeu d'enfant, est à la portée de tt le monde où il n'y a pas d'erreur possible ds qu'une saine méth. a indiqué le point et cette que qui l'entend. atteint le réel, l'absolu. Au contr. pr. Kant la connaiss. est synth., va de synth. en synth. Quand la sensib. ns a montré les phéno ds l'esp. établit il reste à les lier selon des rapp. universels, objectifs, il faut de trouver le concept auq. subsumer ces phéno. et ds ce choix du concept on peut se tromper. La vérité d'après Kant consiste ds un accord de l'intellig. individuelle avec l'intellig. univers. ds l'accord du rapport que j'établis moi personnellt entre 2 termes avec celui qu'établit l'intellig. hum. en génér., l'esp. univ., le sc. Des lors la faculté de juger est un don inégalement réparti selon que l'intellig. de l'individ. est pl. ou m. bien accordée sur l'intellig. hum. en général, selon qu'elle trouve pl. ou m. d'instinct le rapport que l'intellig. hum. en général établit.

Comment se fait maint. cette subsomption des intuit. aux concepts purs, ccd c't se fait l'applicat. des concepts de l'entendement aux objets fournis par la sensib. ds le temps

et de l'espace ? Pr. qu'un concept puisse s'appliquer à un objet de l'intuit. il faut que cet objet soit représenté sous une forme analogue à celle du concept. Ms les concepts purs de l'entendement sont absolument différ., d'après Kant, des intuit. empiriques. Entre le concept pur de la relat. en général et tels et tels objets déterminés fournis par l'intuit. ds le temps et ds l'esp. on ne voit pas de rel. de ressembl., d'analogie, il faut donc d'après K. un intermédiaire entre les concepts purs d'un côté et les intuit. empir. de l'autre. Cet intermédiaire est ce que K. app. le schème transcendental. Le schème intermed. entre le concept et l'image est l'œuvre d'une faculté intermédiaire entre l'entend. et la sensib., cette faculté est l'imagination. Qu'est-ce qu'un schème et quelle différ. y a-t-il entre un schème et une image. Si je dispose 5 points l'un à la suite de l'autre j'ai une image du nbre 5 ; au contr. si je me représente un nbre en général qui peut être 5 ou 100 cette représentat. est celle non pl. d'une image, ms d'une méthode pr. ~~repres~~ obtenir une image quelconque conforme à un cert. concept. Or cette représentat. d'un procédé général destiné à donner à un concept son image s'app. le schème de ce concept et ns appellerons imagination productive la faculté de créer cet intermédiaire entre le concept et l'image. ~~Ainsi~~

Ainsi pr. les concepts mathem. des schèmes sont indispensables. Entre le concept de triangle en général et telle image d'un triangle particul. isocèle ou rectangle, image et le

mathematic. ne peuvent rien tirer il y a le schème de triangle ccd la math. le construit, la procédé général pr obtenir un triangle et c.est sur ce schème que la math. opère. Les concepts de chose sens. eux-m. ont des schèmes, ainsi le concept de chien suggère à l'imaginat. une règle, d'après laq. l'imaginat. décrit la fig. du quadrupède en général sans être astreinte à telle figure particulière que ns offre l'exp. Ms s'il y a pr. des concepts sensibles c. le concept de chien des schèmes fournis par l'imaginat. empir. il y a pr. les concepts purs, les conc. a priori des schèmes fournis par l'imagin. pure, a priori. L'imaginat. est l'intermed. necess. pr. établir entre les concepts purs a priori et les objets de l'intuition les schèmes transcendentaux qui rendent l'applicat. des concepts possible. Ms

Ms commt procède cette imaginat. ? Essayons de définir avec pl. de précis. le schème transcendental - Le dom. spécial de l'imagin. est d'après Kant le temps. Déjà Kant a montré ds l'analyt. des concepts que l'interv. de l'imaginat. est nécess. pr assurer une certa. continuité, cohésion à l'intuit. sensible. En effet l'esp. p. ex. est pure diversité et il ne resterait rien d'une ligne qu'on parcourt si l'imaginat. ne retenait les parties de cette ligne pr les juxtaposer les d'une man. générale une intuit. ne peut arriver à la consc. sans passer par le temps. L'imagin. qui est c. la projection de l'entend. ds le temps schématise alors ds

le temps les concepts purs de l'entend. et par là elle rapproche des concepts des objets pr. permettre aux concepts de les étreindre. Par ex. le concept de la quantité en tant que concept pur est sans applicat. possible aux choses fournies par la sensib. il faut pr. le rendre utilisable en faire un nbre. Or le nombre suppose une succession de moments que l'on compte, et on fait la somme. C'est la synth. des actes successifs par lesquels une série est engendrée ds le temps. Or comme le nbre est ce qui rend la catégorie de la quantité applicable aux choses, il sera donc le schème pur de la quantité. Et puisque le nbre s'obtient par la projection de la catégorie de la quantité ds le temps et puisque cette projection se fait par une faculté qui d'un côté participe de l'entendement en ce qu'elle formule l'expr. de l'entend. et de l'autre participe de la sens. en ce qu'elle s'exerce ds le temps ns devs poser ici une faculté spéciale qui est l'imaginat. pure en tant que s'exerçant a priori

Ns pourrions dire, pr interpréter la pensée de Kant, que l'imaginat. pure est l'entendement prenant la forme de la mémoire, l'entendement pur fournit des concepts a priori qui expriment son unité, ms qui précisé pr cette raison sont inapplicables, étant sans analogie avec les données de la sensib. Il faut que l'entend. se sensibilise pr. ainsi dire pr. s'appliquer, qu'il

descende ds la sphère de la sensib., que ses concepts purs entrent ds le temps qu'ils acquièrent cette souplesse qui leur permet de se plier aux contours des objets. L'imagination - pure est justement cette opération

Qu'est ce maint. qu'un principe?

Un schème peut être appliqué aux ~~objets de~~ phéno. fournis par l'intuit. de 2 man. diffé. L'applicat. peut d'abord être purement personnelle. C'est ce qui arrive lorsque je relie entre eux d'une man. purement ~~subjective~~ les états successifs de ma conscience individuelle, quand je rêve, p. ex; ms au lieu d'être personnelle, individuelle cette applicat. peut être humaine. Ainsi quand ns parlons de la nature en général, de l'espace en général, la liaison établie entre les objets n'est pas une liaison valable pr moi seulement, ms pr. tt le monde. Cette seconde applicat. des schèmes, qu'on pourrait app. impersonnelle, donne de naissance à des propos. qu'on pourrait appeler scientif., valables universellement. Or par cette applicat. impersonn. des schèmes aux données de l'intuit. on constitue une nature où tt se tient, des objets qui sont pr. ts les h. les mêmes et entretiennent entre eux les m. relat. Bref les phénom. donnés dans le temps et ds l'espace reliés entre eux d'une man. systémat. et stable et aussi d'une man. impersonnelle s'objectivent.

dès lors il faut qu'il y ait pr. chaque schème de l'imagin. pure un prcpe correspondant qui permette aux phéno. de s'objectiver. Le prcpe est donc la formule, pourrait-on dire, et l'application légitime du schème. Comment faut-il user du schème pr. que les rapports établis par lui entre les phéno. ne soient pas des rapports de fantaisie, des rapp. valables pr. moi seulement, mais des rapp. valables pr. tt le monde et en ce sens réels. A cette quest. c'est le prcpe qui répond. Donc le principe détermine l'applicat. légitime du schème. De autant de concepts a priori, autant de schèmes et d'autre part autant de schèmes, aut. de prcpes. Ns n'entrerons pas ds le détail ds cette énumérat. elle ne serait intéressante que si ns montrions ds chaque cas particul. et comment on passe du concept pur au schème correspondant et du schème au prcpe. Kant a multiplié le nbre de concepts purs et p. conséq. aussi celui des schèmes et des prcpes, cédant en cela à un besoin de symétrie et par qu'il a voulu calquer la Logique transcend. sur la logique formelle entendue d'une cert. manière. A vrai dire c. l'a montré Schop. il n'y a qu'un seul concept pur a priori que C. k. a reconnu lui-m. pour un rôle essent. ds la connaiss. c'est le principe de causalité. Quel est le schème de la causalité ? « C'est la succession de la diversité en tant que soumise à une règle » car la

succession régulière, et le principe qui se rapporte à l'applicat. de ce schème est celui-ci : les changements se produisent selon la loi de la liaison de la cause et de l'effet.

Résumons ce qui précède : nous avons ~~défini brièvement~~ résumé l'analytique des concepts et celle des principes et nous avons défini les termes catégories, concepts purs, schèmes, principes. L'idée de Kant pourrait se formuler ainsi : Une cert. diversité étant fournie à la sensib. et encadrée par celle-ci ds ses formes a priori de temps et d'espace, il faut que ces intuit. de la sensib. soient pensées c.à.d. saisies par l'entendemt. L'entendemt fait alors un pas qui aussi dire vers la sensib. En vertu de sa spontanéité, de sa nature, il a des concepts purs a priori, mais pr. les utiliser il faut qu'il les rende sensibles car il n'a pas d'autre matière que les intuit. sensibles auxq. il puisse appliquer ces concepts. L'imaginat. est ce qui opère ce rapprochement elle crée le schème et le schème à son tour est utilisé selon un principe qui en détermine l'applicat. légitime. Ainsi se constitue l'exper. c.à.d. un syst. de rapports stables établis entre les phénom., syst. indépendant de la fantaisie personnelle et en ce sens objectif, réel. Pl. spécialement et pr ne tenir compte que du plus important des concepts purs, le concept de causalité on peut dire que les phénomènes fournis par la sensib. ds le temps et ds l'espace attendent qu'être pensés

que l'entendement les relie entre eux. L'entendement fournit le concept pur a priori de la causalité, ms d'une causalité quelconque, d'une causalité, disions-ns, intemporelle. Le pas le schème de la succession réglée le concept de causalité s'épanouit en prise des causes effectives il s'applique ainsi aux choses du temps. Ns affirmons a priori que ts les phénom. s'enchaînent selon la loi de causalité ainsi entendue, que l'ordre de leur succession est déterminé rigoureusement, ns construisons ainsi un monde objectif, en ce sens réel, où tout se tient, où tout s'enchaîne selon des rapports nécessaires et qui peut être connu et entier scientifiquement pce qu'il a été scientifiquement construit.

Ns devs maint. reprendre qques pts sur lesq. ns avs insisté 1° La méth. suivie par Kant ds l'anal. des concepts et celle des princ. est analogue à celle qu'il a suivie ds l'esth. transc. De même que l'expér. sensible n'est possible que par des condit. qui sont données avant elle, à savoir les formes de la sensib. aussi la pensée n'est possible* qu'à cert. condit. qui sont donné avt l'exercice de la pensée. L'erreur de Locke a été de vouloir dériver de l'expér. ce qui est la condit. même de l'expér. Cette méth. de Locke ~~est~~ n'a pas seult l'inconvénient de ne fonder qu'une expér. toute subjective puisque les princ. obtenus par la généralisat. de mon expér. personn.

ne se rapporteraient qu'à cette exper. elle a en outre le tort de ne pas expliquer le caract. de necessité des princ. : à supposer qu'on établisse ainsi la possession, c. dit Kant, on n'établit pas la propriété, l'une étant un fait, la 2me un dr. Admettons que l'expér. dégage de mieux en mieux ces princ., l'exper. en établira l'exist. de fait, ms non l'exist. en dr., l'exist. necess.

2° Il faudrait maint. ~~se demander~~ d'après l'Analyt. des concepts et celle des princ. se demander ce qu'est un concept ou pt. général et ns éloigner ns représenter d'après Kant cet entendement qui par ses princ. développés en schèmes organise les choses et construit l'exper. Ns sommes ici au cœur même de la doctr. de Kant. Pr. comprendre le concept Kant. de l'entendement ns ne pouvons mieux faire que de l'opposer d'un côté à l'empirisme de l'autre à ce que Kant app. le dogmatisme métaphysique celui de Desc. par ex.

a) La distinct. entre le pt de vue de K. et celui de l'empir. est évid : pr. l'empir. l'esprit est pure passivité, la pensée ne fait qu'enregistrer les phéno. Cette thèse est rejetée par Kant absolument, elle ne fonde pas l'expér. objective, la sc., elle ne peut pas expliquer comment cert. rapports sont valables objectivemt. universellemt ; en même temps et pr. la m. raison elle ne peut

pas expliquer le car. apodictique des princip. de la connaiss.

b) En face de Kant : il y av. eu jusqu'à K. le dogmatisme du genre cartés., la croy. à une pensée douée d'une exist. substantielle, à un être pensant, à un moi organisé d'une cert. manière et placé en présence de la nature. Ds cette doctrine le monde exter. sans doute n'est connu que relativt hypothétiquemt, ms la pensée se connaît elle-m. absolumt puisqu'elle se connaît sans intermed. Les exigences de cette pensée tiennent à sa nature, à son essence et ainsi à mesure que ns les connaissons mieux, ns pénétrons mieux l'essence de cette pensée, l'essence de notre moi. Or cette seconde doctrine Kant la rejette autant que la 1re. D'après K., ns ne connaiss. pas plus notre propre moi tel qu'il est en lui-m., ds lequel que ns n'atteignons les choses extér. Et le moi que ns atteignons par la consc. n'a pas plus de réalité absolue que n'en ont les objets de la connaiss. en général. Les lois que l'esprit impose aux phénom. ne ns renseignent aucunement sur la vraie nature de l'esprit tel qu'il est en lui-même. A quoi cela tient-il et commt le philosophe qui a dégagé mieux que ts les autres la spontanéité de l'esprit, qui a défini mieux que personne les formes et les lois que l'esprit impose de lui-m. aux données de l'intuit., en est-il venu à dire qu'on ne connaiss. rien de l'esprit tel qu'il est en

soi ! Répondre à cette quest. c'est déterminer la vraie nature du concept pur, la vraie nat. de l'entend. La répons. semble être le suiv. et on pourr. résumer en ces qques mots l'idée la tente de tte l'analyt. transcend. - Ns pourrions atteindre le réel, l'absolu, si ns ns confondions avec lui et ceci arriverait si notre connaiss. allait de l'un au multiple. Ms il se trouve qu'en fait elle va tjrs du multiple à l'un. Explquons cette formule : Supposons que je puisse atteindre mon être, l'essence en qque sorte de ma personnalité ; supposons que je l'atteigne en soi, je le saisirais en tant qu'engendrant ttes ss manifestat., en tant qu'engendrant les phéno, je serais de son unité vivante et de cette unité sortiraient, s'épanouiraient les phéno, c'est donc de l'un que j'irais au multiple. Ms bien au contr. je suis en présence

le Phéno — qui me sont donnés d'ab. c. multiplicité pure ds le temps et je suis obligé de lier ces phéno. d'en faire un faisceau de tous ces phéno. multiples qui sont présentés à mon intuit. Sans doute je leur impose l'unité Mais l'unité leur vient ainsi du dehors, ~~cette est~~ unité n'est qu'une forme, forme banale, forme qui reste la même c.à.d incolore, quelque soient les phéno. multiples auxq. elle s'applique. Au contr. l'unité de l'être réel telle

que Kant se la représente est une unité entière, une unité qui ne ressemble en rien à celle d'une forme vide et incolore, une unité qui contient en elle tt ce qu'il y a de couleur et de vie ds la multiplicité des phénomènes qui en sortent. Ainsi mon moi en tant que chose en soi est sans doute l'unité qui s'épanouit en diversité; ms comme c'est cette diversité qui est donnée d'abord à ma conscience, l'unité à laq. je soumets cette diversité et qui lui vient après coup n'est pas l'unité réelle, l'unité originelle. Que faudrait-il pr saisir cette unité origin? il faudrait qu'elle fût donnée avant la multiplicité sensible qui en émane, il faudrait donc que mon entendement au lieu d'être une forme vide eût une intuit. par lui-m. Or il n'y a pas d'intuition intellectuelle. Mon entendement ne trouve d. matériaux que ceux qui lui sont fournis par la sensib. car la sensib. seule a ds intuit. Donc je n'atteins pas la chose en soi et les exigences de mon entendement ne me renseignent aucunement sur la vraie nature de mon être tel qu'il est en soi. Peut-on mettre cette idée sous une autre forme encore? Ds l'absolu, d'après Kant, le tout précède les parties et les explique, ds notre connaiss. les parties précèdent le tt et ne

expliquons le tt par elle. Le notre connaiss. ne peut atteindre la chose en soi. Cela revient à dire que notre connaiss. et notre consc. ne peuvent opérer que ds le temps; c'est en dehors du temps qu'on peut dire que le tout précède en soi les parties, que le tout de l'être précède logiquement ses manifestat. multiples. C'est de ce que notre pensée ne peut s'exercer que ds le temps que ns atteignons tjrs le phéno et non pas même au fond de notre consc. la chose en soi.

Voici alors la conclusion: ns devs ns représenter d'un coté le divers de l'intuition c.à.d une multiplicité de sensat. qui dérivent on ne sait comment des choses en soi et qui s'insèrent ds le temps et l'espace, formes pures de la sensib. Il y a d'autre part l'unité formelle de l'apercept, l'unité de la pensée impersonnelle, cette unité descendant ds cette diversité qui l'embrasse étend sur elle le réseau des concepts purs, des schèmes, des princ. qui sont aut. de formules de cette unité impers. Les phéno se relient alors entre eux, ms suivant des liens, des rapports qui n'ont rien de commun avec la chose en soi. Ds ils émanent et ma personnalité empirique n'est qu'un des objets de cette expérience

5° Il importe maint. de bien fixer la thèse de la relativité de la connaissance telle qu'elle se dégage de l'Analytique transcendentale. La philosophie ancienne avait fait de la sensibilité la faculté de percevoir confusement les rapports réels et les choses réelles, ce que Kant app. les choses en soi. A mesure que les sens clairs aient la place libre à l'entendement, l'esprit, d'après eux devenant pl. contemplatif, pl. passif, recevant pl. docilement la pure lumière du réel, se rapprochait enfin de l'absolu. Elle fut la concept. de Platon et même d'Aristote. Ns ne faisons pas la vérité, ns la recevons, l'esprit est le miroir des choses. Au contr. pr. Kant la sensib. est une faculté active, autonome, une faculté qui a ses lois, ses disposit. à elle et ses fonct. spéciales. Elle reçoit, recueille par un procédé d'aill. inconnu et inconnaiss. l'act. des ch. en soi. Les matér. ainsi obtenus elle les insère ds l'espace et le t. qui sont ses formes. Alors survient l'entendement avec ses concepts purs a priori. Développant ses concepts ds le temps grâce à l'imaginat., il s'empare des intuit. de la sensib., les enchaîne les unes aux autres, établit entre elles des relat. stables dt le type est le rapport de causalité ds le temps. Grâce à cette liaison nécessaire il crée une des vérités car la vérité n'est pas du tt pr. Kant le réel en soi, c'est l'organisat. syst. des phéno. par l'entendement en général, l'entend. impersonnel, c'est la nécessité de deux success. ds un ordre déterminé. Déjà Leibn. av. dit qq. ch. d'analogue ds le IV cal. des Nveaux Essais: "Le vrai critér. en matière des objets des sens est la liaison des phéno. c.à.d. la connexion

de ce qui se passe en différents lieux et temps" la même idée av. été exprimée par Desc. (6e Medit.) : "Si quelqu'un, lorsque je veille, m'apparaissait tout soudain et disparaissait de même... ce ne serait pas sans raison que je l'estimerais un spectre ou un fantôme..., ms lorsque j'aperçois des choses dt je connais distinctement et le lieu d'où elles viennent et celui où elles sont et le temps auquel elles m'apparaissent et que sans aucune interruption je puis lier le sentiment que j'en ai avec la suite du reste de ma vie, je suis entièrement assuré que je les aperçois en veillant et non point ds le sommeil" En d. t. la réalité des objets pr. Kant n'est pas autre chose que la nécessité pr. eux d'occuper des places déterminées, de se suivre ds un ordre déterminé ds l'espace et ds le temps et cette nécessité résulte de l'imposit. aux phéno. par l'entendement de la loi de causalité. Ainsi tandis que la vérité consistait pr. les anciens ds la réflexion fidèle des choses par un entendement intuitif qui en reçoit la lumière, au contr. pr. Kant elle est l'œuvre active de l'entendement, lequel applique ses concepts purs a priori par l'intermédiaire des schèmes aux données de l'intuition sensible, données dt l'origine est la réfraction des choses en soi ds l'espace et ds le temps

La démonstrat. de cette thèse et aussi la réfutat. de celle des Anciens est complètement contenue ds chaque page de l'Analyt. transcendentale fidèle au plan tracé ds l'introduct. Kant

se propose d'expliquer comment les jugem. synth. a priori sont possibles. Il y a d'après lui deux manières et deux seules de concevoir le rapp. de la représentat. à son objet, 2) ou c'est l'objet qui se règle sur la représentat. 1) ou c'est la représent. qui se règle sur l'objet. Ds le 1er cas la repres. est empirique et p. conseq. elle ne peut pas revêtir la forme de la nécessité. Or il n'y a pas d'exp. possible sans les condit. de l'exp. Il faut donc que ces condit. soient données a priori P. conseq. la seule hypoth. plausible est la seconde, à savoir que les objets se règlent sur la représentat. Par là la sc. est fondée solidement. Par là ns sommes assurés de la liaison des phéno. puisqu'ils ne peuvent pas être pensés sans se soumettre aux lois de notre pensée. Le jugem. synth. a priori qui exprime l'exig. de notre entend. est fournie pr ainsi dire cette exig. ds le temps s'applique nécessairement aux phéno puisque le phéno. ne peut se prêter à l'act. de l'entend. qu'à la condit. de se plier à cette loi. En dehors de cette hypoth. qui fait évanouir tte diffic., d'après K., et de l'hyp. contr., de l'hyp. empirique qui rend l'exp. inintelligible il n'y a que la supposit. faite par Leibn. d'une harmonie préétablie entre les choses et la pensée Ms c'est là une explicat. paress., d'après K., qui fait de l'accord de la pensée avec son objet, qq. ch. de contingent qui n'est que par un bienfait de la Prov., alors que ds l'hyp. kant. l'accord de la pensée et de son objet est nécess. puisque la vérité est l'œuvre

de la pensée

Ms, dira-t-on, qui ns garantit que les matériaux fournis, on ne sait comment d'aill., par la chose en soi se prêteront aux formes de la sensib. et aux catégories de l'entend. Kant se donne les choses en soi d'un coté, et l'autre la pensée. Par une act. indefiniss. de la ch. en soi sur la pensée se produisent ls intuit. empir., éléments premiers de tte connaiss. Qui ns garantit d'ailleurs, la docilité de ces intuit. aux lois de l'entendement ? A cette quest. la réponse de K. est fort simple : la connaissance existe, c'est un fait, donc elle est possible et puisque la connaissance est une organisat. ds données de l'intuit. par l'entendement ds l'espace et ds le temps ns pvons conclure de la réalité du fait à sa possibilité.

Par cette concept. de l'espace et de la te. Kant croit av. réfuté l'idealisme sous les 2 formes qu'il lui attribue, l'idealisme dogmatique de Berkeley et l'idealisme problématique de Descartes. L'idealisme de Berkeley est dogmatique en ce qu'il affirme que les corps sont de pures chimères. Or le vice de cet idealisme consiste en ce qu'il ne distingue pas l'espace des sensat. qui y sont organisées C. ces sensat. sont subjectives Berkeley en conclut que tte la réalité ds corps est subjective. Ms cet idealisme est réfuté par l'Esthet. transc. et par la Critique de la R. pure en général. En effet K. a distingué de la donnée de l'intuit. empirique, qui est subject. en effet, l'ordre ds sensat. ds l'esp. et le t., ordre qui

et indépendant du sujet puisqu'il est l'œuvre commune de la sensib. et de l'entend. impersonnel. L'ensemble des corps situés ds l'espace n'a sans doute pas de réalité en soi, mais il vaut pr. l'humanité en général, non pas pr. l'indiv. Seult, cet ensemble de corps a donc une réalité object. et non subject. c. le disait Berkeley — Kant croit av. également réfuté l'idéal. problem. de Desc. — Desc. tient en effet sa propre exist. pr. assurée et même croit conn. le tout de son exist. consc., ms il tient l'exist. des choses ext. c. problématique attendu que la conn. de ch. ext. est médiat. d'après lui, et celle de la ~~consc~~ pensée immédiate tandis que d'après K. ns connaiss. notre propre pensée c. les ch. ext.. Ces 2 conn. sont du même ordre et atteignent exactt le même genre de réalité; une réalité empirique. Il est faux de dire que notre connaiss. des choses ext. soit médiate et celle de notre propre pensée immed. Le contr. serait plutôt vrai et c'est ce que K. essaie de démontrer mathem. ds un curieux passage de l'Analytique des Princip. Voici cette démonstrat. Je suis consc. de mon exist. c. déterminée ds le temps. Toute déterminat. ds le t. présuppose qq ch. de permanent ds la percept. Ms ce permanent ne peut pas être qq ch. en moi puisque précisément mon existence ne peut être déterminée ds le temps que par le permanent. Donc la perception du permanent n'est possible que par le moyen d'une chose hors de moi .... Ainsi la

jeu de l'ideal. exter. lui est rendue à son tour et avec pl. de raison. Il pretend que l'exp. interne est immédiate et que l'exist. des ch. exter. est seult conclue ms ns venons de prouver que l'exp. externe est immediate et que elle seule rend possible l'exp. interne. Voici le sens de ce passage. Quand je parle de mon être je fais allusion à qq. ch. de permanent. Ms l'essence de ma pensée est de durer. Donc je ne puis la saisir ds sa mobilité qu'à la condit. de la rapporter à qq. objet exter. supposé permanent. En d. t. je ne puis mesurer et me representer le temps qu'au moyen de l'espace. La connaiss. des choses etendues est donc indispensable à la consc. du moi et le exter. n'ont pas le dr. de tenir la conn. de la pensée par elle-m. pr. une conn. pl. immédiate que celle des choses extér.

Ainsi, d'après Kant, notre moi ns est connu q. un objet quelconque. ~~[illegible]~~ pensée organisatrice de l'exper. n'est pas le moi concret, c'est une simple forme. Il y a d'un coté le divers de l'intuition, matériaux de ntre connaiss. et de l'autre côté l'entend. impersonnel avec ses catégories, par l'action réciproque ou plutôt par la synth. de ces 2 éléments une matière sensible et une forme impersonnelle se constituent les objets nos personnes, telles qu'elles se développent ds le temps, nos moi individuels sont simplemt certains d'entre les objets et la réalité de ces objets est de même ordre, de même genre que celle de ts les autres

ce sont des phénom. systématiquement organisés.

C'est en effet par la distinction des phénomènes et des noumènes que se termine l'analyt. transcend. Le noumène n'est pas tt à fait la chose en soi, c'est la ch. en soi telle qu'elle serait donnée à un entend. intuitif, c'est la ch. en soi saisie ds une intuit. où se confondrait à la fois l'être et la pensée. La ch. en soi ne peut pas être connue du dehors, ms seult. du dedans, intérieurt. Si elle est connue ce serait ds une intuition intellectuelle et cette intuit. donnerait le noumène. Or notre entend. n'a pas d'intuition, seule la sensib. a des intuit. et le rôle de l'entend. est uniquement de coordonner, d'unir en leur imposant ses concepts les données de la sensib. Donc on peut affirmer c. une conséquence de tte cette critique que ns n'avs pas une connaiss. positive du noumène. En vain l'entendem. se flatte d'y aboutir par ses concepts. En vain il allègue que ses concepts dépassent les données de l'intuit. sensibl. Sans doute le concept pur de l'entendem. est pl. vaste que l'intuit. sensible il la déborde, ms s'il est pl. gd qu'elle, il ne lui est pas supér. Il la déborde en ce qu'il s'applique non seult aux intuit. empir. données ms enc. à d'autres intuit. empir. possibles. Il la déborde en ce qu'il est d'une applicat. virtuelle indéfinie pvant servir non seulement à l'expér. actuelle, ms enc. à tte expér. Ms il ne peut servir qu'à l'expér., ne peut s'appliquer qu'à des intuit. sensibles par la raison fort simple qu'il n'y a pas d'autre intuit. L'entendement

est une fonction, une fonct. qui a pr. objet d'unir, ms ce n'est qu'une fonction l'entendement n'a aucune intuit., l'entendem. ne ns présente aucune matière Dès lors son rôle est de s'appliquer aux matériaux qui viennent de la sensib. et dès qu'il veut sortir de ce rôle il est ds le vide « Si ns voulions appliquer les catégories à des objets qui ne pvent pt. être considérés c. des phéno. il ns faudrait pr. fondement une intuit. différ. de l'intuit. sensible et alors l'objet serait un noumène dans le sens positif Ms comme une intuit. de cette nature, une intuit. intellectuelle, est absolument en dehors de notre faculté de connaître, l'usage des catégories ne peut s'étendre hors des limites des objets de l'expér. .... Ce que ns appels noumènes ne doit donc être entendu que ds le sens négatif » .... « Le concept du noumène est simplemt un concept limitatif destiné à circonscrire les prétent. de la sensib. et par conséquent d'un usage purement négatif. » En d. t. ns pvons et devs même poser le noumène, ms ns ne pvons le poser qu'à titre de barrière pr. limiter les prétentions de notre pensée spéculative. Au pt où s'arrête la conn. empir. et p. conséqt où s'arrête ttе conn. possibl, là commence le noumène, ns n'en pvons parler que négativemt.

Restérait à sav. si Kant s'en est bien tenu à cette concept. tte négat. du noumène Il y a en effet une quest. qui se pose constamt au lecteur de la Critique c'est celle de sav. jusq.

Kant affirme l'exist. des choses en soi alors qu'il serait si simple de partir des phéno. et de les ériger en absolu. La raison en est évid. que ces données sont par essence multiples. Kant les tient pr. dérivées de qq. ch. par qu'elles n'ont pas d'unité par elles-m. et que ns sommes obligés de leur imposer l'unité extér. et superficielle de la pensée. C'est donc que Kant ne se fait pas une idée simplemt négative de la chose en soi. Il se la représente c. une unité, ms c. une unité différ. de celle de notre pensée, unité qui n'est pas simplemt formelle, unité qui consiste ds la présence et la préexistence du tout à ts parties, unité comparable à celle de la vie et dt la nature ns fournit une image ds ce qu'on app. la finalité. Sans cette hyp., semble-t-il, il n'y a aucune raison spéculative de croire à une ch. en soi et de ne pas ériger en absolu les données de l'intuit. sensible. Ms si cette concept. positive du noumen est latente, impliqué ds tt le cours de la Critique ns avons le dr. de ns demander si la pensée n'est pas capable d'aller pl. loin encore, de chercher si ns n'aurions pas ds des cas privilégiés au moins l'intuit. de cette unité vivante, ~~unité~~ intér. et non pl. extér. à la diversité, si ns n'aurions pas de intuit. intellect. Or ns croyons que notre personnalité prend en la découvre de ce qu'elle a de superficiel et de acquis ns est justemt donnée ds une intuit de ce genre que l'anal. si intér. faite par Kant de l'idée de la personne ne

s'applique pas à l'idée que ns pensons de n-m. ds une intuit. profonde où ns saisirons d'un coup l'unité et la multiplicité de nos phéno, notre devoir ns apparaissant c. un et indivisé. Quoiqu'il en soit c'est sur ce pt précis que critique du kantisme doit faire porter son effort.

La Dialectique transcendentale -

ns abordons la 2eme partie de la logique transcendentale. L'Esthet. transc. a traité de la Sensibilité; l'Analyt. transc. de l'entendement, ds la Dialect. transc. il va être quest. de la raison. « Ttte notre conn. commence par les "sens, d'où elle gagne l'entendement et s'achève "ds la raison, au delà de laquelle rien de pl. élevé "ne se trouve en ns pr. travailler la matière de "l'intuition et la réduire à l'unité la pl. haute "de la pensée" Ms qu'est ce que la raison? La sensib. a ses formes, l'entend. a ses concepts purs, ses catégories, la raison n'a ni formes ni concepts. Son rôle est d'introduire ds la connais. la pl. haute unité possible et cela en poussant l'entendement à étendre tjrs pl. loin l'application de ses catégories. Or cette impulsion donnée à l'entendement se traduit par un double mvt de l'entend., l'un en avant, l'autre en arrière, il y a progression de la condition au conditionné et régression du conditionné à la condition. Or tant que la série est descendante (de la condit. au conditionné) ns

n'éprouvons pas le besoin de l'arrêter et ns ne voyons pas de raison pr. qu'elle s'arrête, de la condit. au conditionné la descente peut se continuer indéfiniment, l'esprit demeure indifférent sur la quest. de savoir jusqu'où elle se poursuivra. Au contr. la série ascendante ns paraît exiger un terme pcq. que le conditionné ne s'explique, semble-t-il, et ne peut être conditionné que si la totalité des condit. est donnée. Or la tendance de la raison à pousser l'entendement tjrs pl. loin se traduit par ce que Kant app. les idées de la raison pure. L'idée n'est à vrai dire qu'un ressort, une impulsion, d'impulsion à remonter tjrs pl. haut, elle n'a pas d'objet, elle ne peut pas se rapporter à un objet, elle n'est que la fixation, on pourrait dire le symbole arrêté d'un mot communiqué à l'entendement et qui le porte tjrs pl. loin, ms il se produit à propos de ces idées transcendentales une illusion inévitable. ns attribuons un objet à ce qui n'est qu'une tendance, une règle de applicat. Ce mot venu d'en haut, de la raison et qui dirige l'entendement, le pousse ds le champ des phéno, ce mot ns le solidifions ns en faisons une chose, ces idées de la raison que ns pens. corresp. à des choses et dt le rôle est seult de servir de régulateur à à l'applicat. des catégories, ces idées sont au nbre de 3, l'idée de moi, l'idée de l'Univers, l'idée de Dieu.

ns avs défini l'idée de la raison pure ou idée transcendentale quelles sont les idées de la R. pure

être les idées transcendentales se réduisent à 3 : la 1ère exprime l'unité absolue du sujet pensant, c'est l'idée du Moi, d'un moi absolu ; la 2ème l'unité absolue de la série des condit. du phénom., c'est l'idée du monde, la 3ème l'unité absolue des condit. de ts les objets de la pensée en général cad du réel et du possible, c'est l'idée de Dieu. Les le sujet pensant est l'objet de la psyc, le monde est l'objet de la cosmologie, Dieu est celui de la théologie. La question est donc de savoir s'il y a une psyc rationnelle possible, une psyc transcendentale, s'il y a une cosmol. rationnelle ou transcendentale, s'il y a une théologie transcendentale. En d.t. la question est de savoir si ns atteignons réellement un moi, une réalité indépendante du moi qui serait le monde ds sa totalité, enfin si ns pouvons prouver l'exist. de Dieu ou bien s'il ne faudrait pas plutôt ne voir ds l'idée du Moi, celle du monde, celle de Dieu telles que ns les atteignons par la raison pure de pures idées au sens où ns avs défini l'idée de la Raison de telle façon que psyc rationnelle, cosmologie rationn., théologie transcendent. seraient également illusoires. Kant va établir ces 3 points.

Il appelle paralogisme transcendental ou de la Raison pure le raisonnement erroné par leq. on arrive à affirmer l'existence ds l'absolu du Moi pensant, il app. antinomie de la Raison pure l'état où ~~se~~ ~~trouve~~ la raison dès qu'elle opère sur le concept du Monde considéré c. existant en soi. Enfin il appelle idéal de la Raison pure le raisonnement dialectique par lequel on prétend conclure à l'existence d'un être de ts les êtres cad de Dieu.

1° Le Paralogisme de la Raison pure - Il consiste à partir du jugement "Je pense" tq Imtkn. Ce concept, dit K, est le véhicule de ts des concepts en général en ce sens qu'il n'y a pas d'acte de la pensée qui ne soit accompagné de la consc. de la pensée. On part donc du "Je pense" et on conclut de lui à l'existence d'une prétendue substance, d'un prétendu substrat de la pensée. - Quels seraient les attributs de ce moi transcendant, de ce moi substance ? En suivant tjrs le fil conducteur des catégories on trouve qu'au pt de vue de la quantité l'âme est substance, au pt de vue de la qualité simple, au pt de vue de la relation identique et au pt de vue de la modalité qu'elle est en rapport avec ts les objets possibles ds l'espace. Du 1er attribut on conclut l'immatérialité de l'âme, du second son incorruptibilité, du 3ème sa personnalité et du 4ème l'animalité et l'immortalité ; l'animalité, car la subst. pensante sera considérée c. le principe de la vie de la matière et l'immortalité parce qu'elle sera distinguée profondt de ts les objets matériels avec lesquels elle est en rapport. De ces 5 attributs les 3 premiers constituent la spiritualité de l'âme.

Maintenant que faut-il penser de l'argumentat. par laq. on passe de la constatat. du phéno de la pensée, du je pense à l'affirmat. d'un moi substance, d'une âme spirituelle ? Il y a ici d'après K. une illusion profonde, mais inévitable qui consiste à prendre pr. un être réel, pr un sujet métaphys. ce qui n'est qu'un

sujet logique. Interprétons cette idée de Kant. Tt objet, d'après K., possède cert. propriétés, c'est ainsi que cette table est noire, pesante etc... Par cela seul que je perçois la couleur noire, le pesant c. des qualités, des phéno. je les mets ds un sujet qui est la table et la raison en est que l'esprit humain procède naturellement nécessairement par jugement et que ps. juger il faut opter entre 2 termes et faire de l'un le sujet de la proposit. et de l'autre l'attribut. L'esprit hum. en vertu de sa constitut. même pose ainsi des sujets logiques de propo-posit. qui deviennent le pt. d'intersect. d'un nbre indéfini d'attributs ou de qualités d'aill. parmi les phéno qui est ce qui doit être tenu pr. attribut et qui est ce qui doit être choisi c. sujet. Les raisons de ce choix ont été indiquées ds l'Analyt. transc. On y a vu que l'entendement distribue les phéno. et construit les objets de manière à assurer la pl. gde cohésion possible à l'exp. Il suit donc de la nature même de notre connaissance et de sa forme générale qui est le jugement que ns constituons des sujets ou si l'on aime mieux des objets, lesquels en leur qualité de sujets de propositions attendent des attributs pr. ainsi dire et jouent ainsi le rôle d'une liste tjrs ouverte où des attributs viendront s'inscrire. Ms de là à faire du sujet une subst. réelle, existant en soi, un subjectum au sens métaph. du mot il y a tr. loin car ce sujet subst. serait un sujet existant en soi au lieu que les sujets des

lesquels ns opérons ne sont que des sujets logiques, ils sont sujets en ce sens qu'ils occupent la place de sujet ds la proposit.

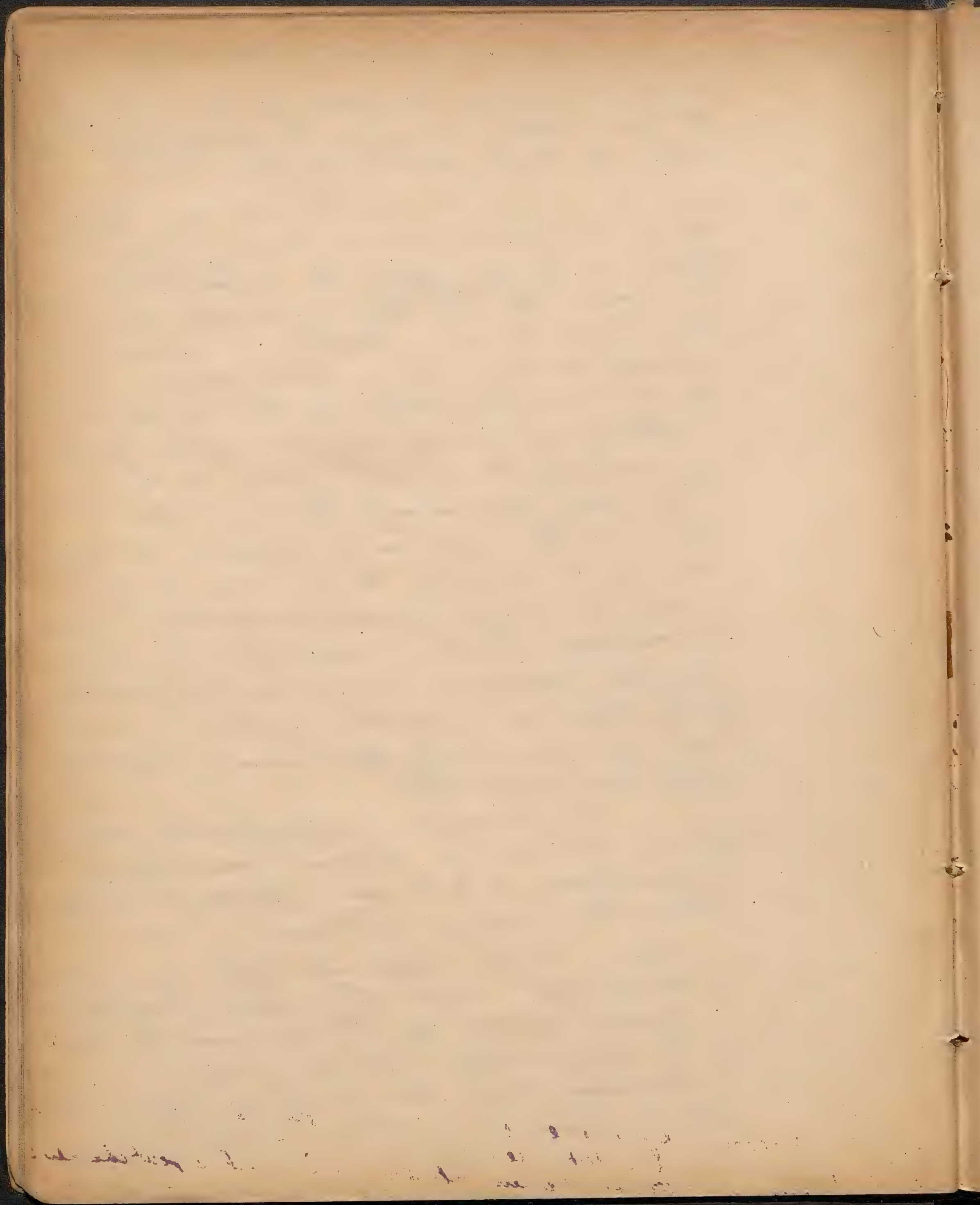
Or c'est justement un paralogisme de ce genre que ns faisons quand ns parls d'un moi subst. les supports ts les ét. de consc. c. aut. d'attrib. à un sujet permanent qui est Moi Ce est là une opérat. ts. naturelle qui consiste à dire qu'on peut prendre la consc ou la pensée pr. sujet ds ttes ls proposit. où l'attribut exprimera un ét. de consc. particul. un acte particulier de la pensée, en d. t. que le je pense accompagne tt ét. de consc. Ce Moi qui sert de sujet à tte proposit. est permanent si l'on veut ds ce sens que la m. consc., le même je pense accompagne ts ls actes de connaiss. passés, présents et futurs. Ms prendre cette permanence ds le sens d'exist. substantielle, conclure à une âme existant en soi, c'est enc. une fois confondre ce simple sujet logique avec une subst. réelle

Ns pvons maint. comprendre cette page de Kant où est formulé en termes précis le paralogisme de la R. pure D'après K. la psye rationnelle raisonne c. il suit

Majeure - Ce qui ne peut être conçu que c. sujet n'existe que c. sujet et p. conseq. est substance

Mineure - Or un être pensant considéré simplt c. tel ne peut être pensé que c. sujet.

Conclusion - Donc il n'existe aussi que c. tel c.à.d c. substance



" Il est quest. ds la majeure d'un être tel qu'il peut être donné en intuition. Ds la mineure il ne s'agit de cet être que par rapport à la pensée et à l'unité de la conso. P. conseq. la conclusion est deduite per sophisma figurae dictionis ou par un faux raisonnement " (S.465) Voici l'explicat. de ce passage. Un sujet qui serait subst. ne pourrait être saisi que du dedans et par une intuit. intellectuelle et c'est d'un sujet donné par intuit, d'une vraie subst. qu'il est quest. ds la majeure, ms ds la mineure il n'est quest. que d'un sujet construit par l'entendement, d'un sujet auquel l'entendem. impose une unité exter. et artificielle l'entend. qui est le distributeur des sujets et des attributs peut alors faire en sorte que le moi soit sujet ds ttes propositions qui formule un acte de connais. L'être pensant ds il est question ds ce sens ne peut être pensé que ce sujet puisqu'il est sujet par défin. Ms ériger ensuite ce sujet qui est sujet par defin. en subst. réelle, c'est jouer sur les mots puisque c'est prendre le mot sujet ds deux sens différents ds la majeure et ds la mineure

L'illusion de la raison étant ainsi devoilée deux questions sont ecartées ds ensemble: la 1re question est celle qui se pose entre le spiritual. et le material. En effet le moi que ns saisissons étant par definit. un sujet simple on n'arrivera jamais à le définir en partant du point de vue materialiste puisque la matière est par definit. composée le material. est de suppos[illegible] ds le spiritual. Il est aussi à conclure de mon exist.

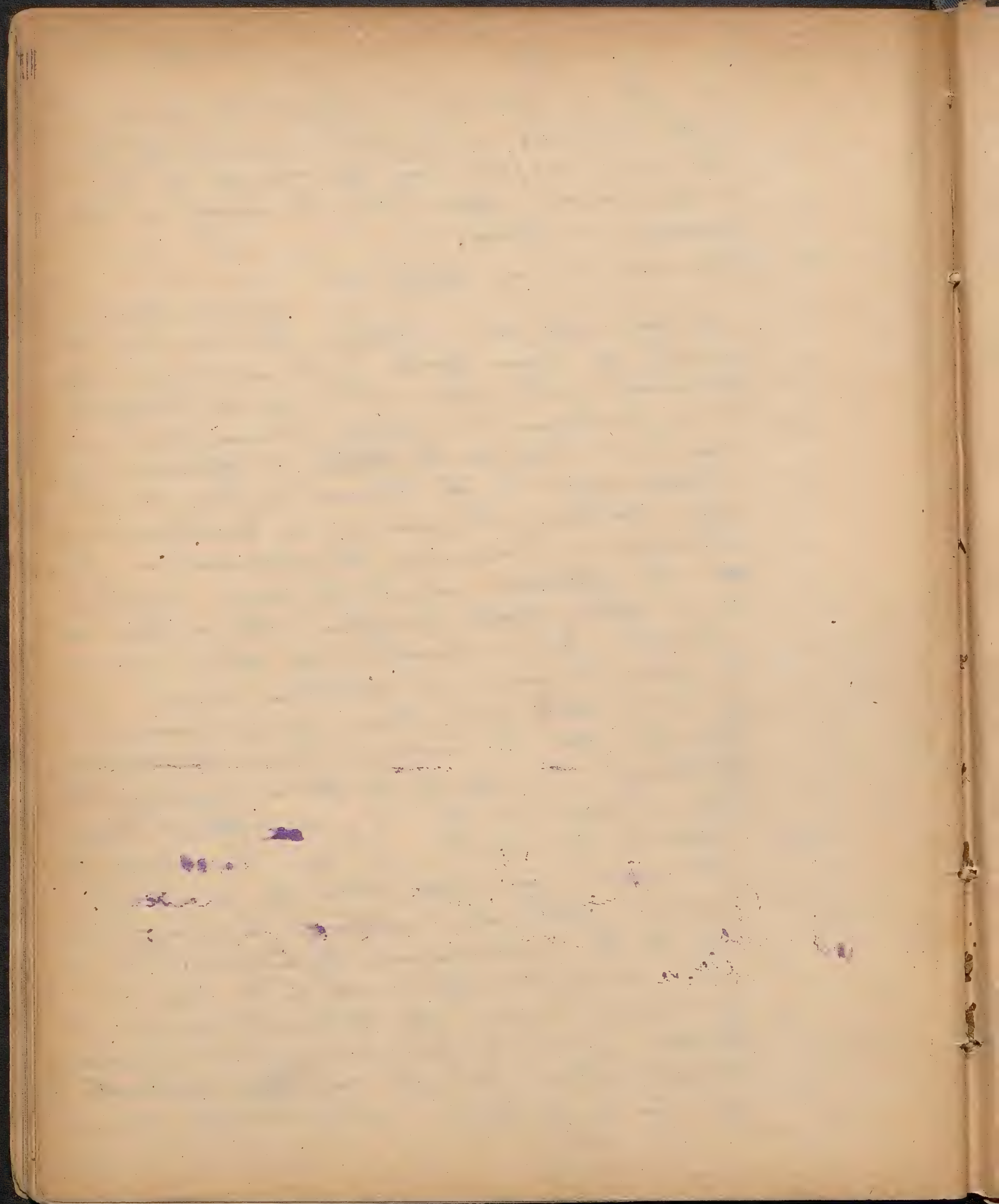
empir. à l'exist. d'une âme ou subst. pensante « De la Ψ rationnelle n'existe pas c. doctrine (en ce sens qu'elle ne peut rien ns enseigner); ms c. discipline (méthode) elle sert à mettre ds le champ de la connaissance des bornes infranchissables à la raison spéculat. pr. l'empêcher d'une part à se livrer au matérial. pur, d'autre part à se laisser entraîner à un spiritual. sans fondemt pr. ns ds la vie le spiritual. ns avertit de donner cette incompét. de notre raison pr. réponse satisfaisante aux quest. curieuses qui portent sur une sphère étrangère à celles de la vie actuelle .... La critique sévère ici en ce qu'elle montre l'impossib. de décider dogmatiquemt qq. ch. sur un objet de l'expér. au delà des bornes de l'expér. rend néanmoins par là même un gd service à la raison en la prémunissant contre ttes les assertions possibles du contraire. »

La 2ème quest. est celle du commerce de l'âme avec le corps « La difficulté que cette quest. a tjrs présentée consiste ds la dissimilitude supposée entre l'objet du sens interne et les objets des sens externes. Ces derniers objets exigent de pl. que le 1er l'espace. Ms si l'on fait attention que ces 2 espèces d'objets ne diffèrent pas l'un de l'autre intrinsèqmt, ms seult. en tant que l'un <u>semble</u> extérieur à l'autre et que par conséquent ce qui sert de fondement aux phénom. de la matière c. chose en soi pourrait bien n'être pas si différent, alors la difficulté s'évanouit et il n'en reste pas d'autre

que celle-ci Comment un quelconque commerce entre substances est il possible ? question dt la solut. est tt à fait hors du champ de la psye et sans aucun doute hors du champ de tte connaiss. humaine

2o Les Antinomies de la Raison pure -

Ns venons de voir qu'une psye rationnelle est impossible. Une cosmologie rationn. est elle du moins possible ? Ns avs vu que la psye rationnelle repose tout entière sur un paralogisme Ms ce paralogisme ne produit l'illusion que "ds un seul sens" càd que la raison ne fournit pas d'arguments ou de sophisme en faveur de la thèse contraire, de sorte que ce paralogisme est tt entier à l'avantage du spiritualisme. Il est tt autrement quand la raison s'applique à la "synthèse objective des phéno" càd à l'idée de l'univers. Ici se présente à un phéno. nouveau de la raison humaine, une "antithétique naturelle" En d. t. la raison va se trouver ici en présence de plusieurs syst. de proposit. Chacun de ces systèmes contenant 2 proposit. contraires incompatibles avec l'autre semble-t-il, ms également vraies, également démontrable. Au lieu d'un simple raisonnement sophistique d'où ne se dégageait aucune contradict. apparente la raison va tomber ds des contradictions, des antinomies. De même que le paralogisme de la R. pure servait de fondement à une psye rationnelle, de même l'antinomie de la R. pure va ns faire connaître les pages d'une prétendue cosmologie rationnelle, non pr. que ns en soyons satisfaits et pr que ns les



adoptions, ns pr. montrer ds la Cosmologie rationnelle une apparence aussi fausse qu' éblouissante.

Quelle est la cause cachée, la source profonde d'où jailliront les antinomies de la R. pure ? "La Raison, d'après K, s'exprime ainsi : si le conditionné est donné, il faut que l'incon- ditionné ou l'absolu soit donné aussi. Or cet absolu peut être conçu ou c. consistant simplement ds la série totale de ts les termes conditionnés et alors la régression est dite infinie ou bien au contraire c. une partie de la série, un premier terme auq. ts les autres termes sont subor donnés ms qui n'est soumis lui-m. à aucune condit. Ds le 1er cas la série est a parte priori (en remontant) sans limite et néanmoins ête donnée. Ds le 2me cas il y a qq. ch. de donné ds la série." S'agit-il, p. ex, d'une étendue déterminée, d'un cert. corps. Cette étendue ne se suffit pas à elle-m. puisqu' elle est limitée, elle a sa condit. ds une autre étendue qui l'enveloppe et celle-ci ds une autre. Voilà ce que dit l'entendement s'appliquant aux données de la sensib. Ms la raison qui règle ou dirige l'usage de l'entendement exige que cette étendue étant conditionnée càd relative l'inconditionné soit donné. Or cet inconditionné peut consister soit ds une limite du monde à laq. ns ns arrêtons tout au contr. ds l'infinité du monde qu'on supposera donnée et d'un coup. De même pr. le temps. D'autre part considère-t-on ds cette étendue déterminée, ds ce corps que ns avs choisi, les parties composantes au lieu de faire de ce corps c

tout à l'heure une partie lui-m. de l'univers. Alors le tt de cet objet matériel étant conditionné par ses parties ns pourrs répétant le raisonnement dire que chaque partie à son tour est conditionnée par ses parties et puisque la raison exige que ce qui est conditionné le soit par rapport à qq ch. d'in conditionné, d'absolu ns pourrs dire que cet absolu consiste ds une partie indivisible à laq. il faudra s'arrêter soit au contr. ds l'infinité des parties données tt. d'un coup. Passe-t-on à la catégo. de la causalité. Voici un phéno qui se produit, il est conditionné par un antécédent, cet antécédent par un autre. L'entendt procède ainsi en conditionnant ms la raison exige un incondit. un absolu cet ici enc. on pourra faire consister l'absolu soit ds l'infinité de la série des antécédents qu'on supposera alors donné soit ds une cause libre qui commence la série et n'a p. conséqt. aucun antécédent. Passe-t-on enf. à la modalité. Voici une exist. conting. Elle suppose le nécessaire puisque c'est par rapport au nécessaire que cette exist. est contingente. Or ns pouvons supposer que la nécessité réside soit ds l'infinité des termes de la série qui aboutit à cette exist. conting. et que cette infinité est donnée par conséq. soit ds un être nécessaire qui commence la série. Tel est le principe des 4 antinomies. il ns reste à les formuler.

1ère Antinomie. Thèse : Le monde a un commencement ds le temps et il est limité ds l'espace.

Démonstration. Le monde a un commencement ds le temps, car s'il n'a pas de com-

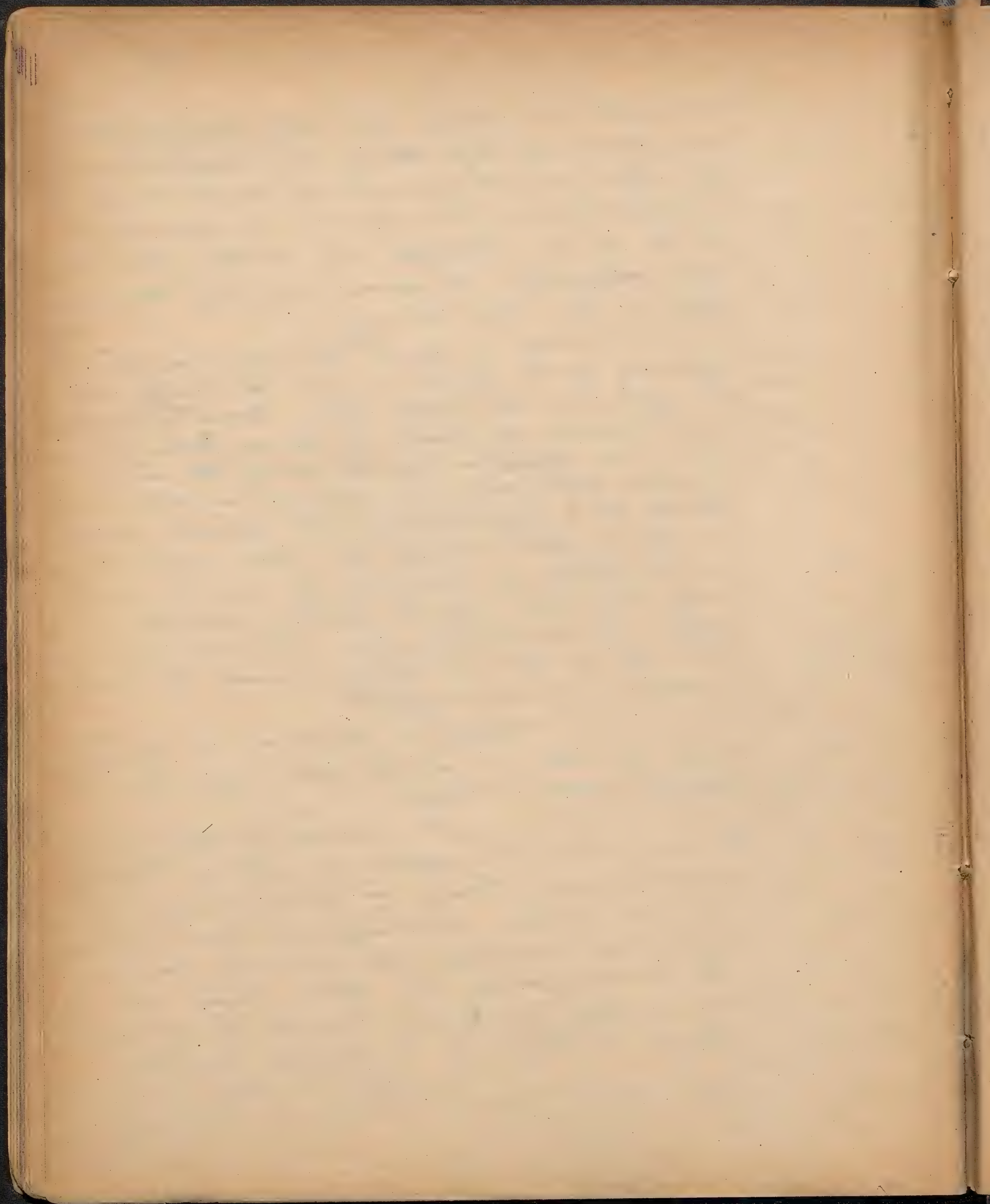
mencement il s'ensuit qu'à un moment donné une éternité est déjà écoulée et p. conseqt une série infinie d'états successifs est écoulée aussi. Or l'infinité d'une série consiste précisément en ce qu'elle ne peut jamais être achevée par une synth. successive. P. conseqt une série cosmique passée ne peut pas être infinie.

Le monde est limité ds l'espace, car si ns supposons que le monde n'a pas de limites, alors le monde sera un tout infini donné de choses simultanément existantes. Or ns ne pouvons pas concevoir une grandeur qui ne ns est pas donnée en intuition autrement que par une synthèse de parties ni la totalité d'une telle grandeur autrement que par la synth. complète ou l'addit. répétée des parties. Donc pr. concevoir le monde c. sans limites il faudrait que la synthèse successive des parties de ce monde infini fût considérée c. complète càd qu'un temps infini devrait être conçu c. écoulé ce qui est impossible.

Antithèse: Le monde n'a ni commencement ni limite, il est au contr. infini quant au temps et quant à l'espace.

Démonstration: Le monde n'a pas de commencement. Supposons en effet qu'il ait un commencement. Puisque le commencement est une existence précédée d'un temps ds lequel la chose n'est pas, un temps doit donc av. précédé ds leq. le monde n'ét. pas càd un temps vide. Or rien ne peut commencer d'exister ds un temps vide puisque le temps est la condition d'existence.

De même le monde est illimité ds l'espace, car si le monde ét. limité il y aurait



autour de lui d'espace vide, la Fraspace il n'y aurait par conséquent pas seult un rapport des choses ds l'espace, ms aussi un rapport des choses à l'espace la l'espace est la source de ce rapport des objets entre eux les rapports sont en lui et non pas à lui Donc le rapport du monde à un espace vide est qq. ch. d'incompréhensible

2eme Antinomie - Thèse - Ue substance composée ds le monde est composée de parties simples ds pendant et partout il n'existe rien que de simple ou que ne soit composé de simple.

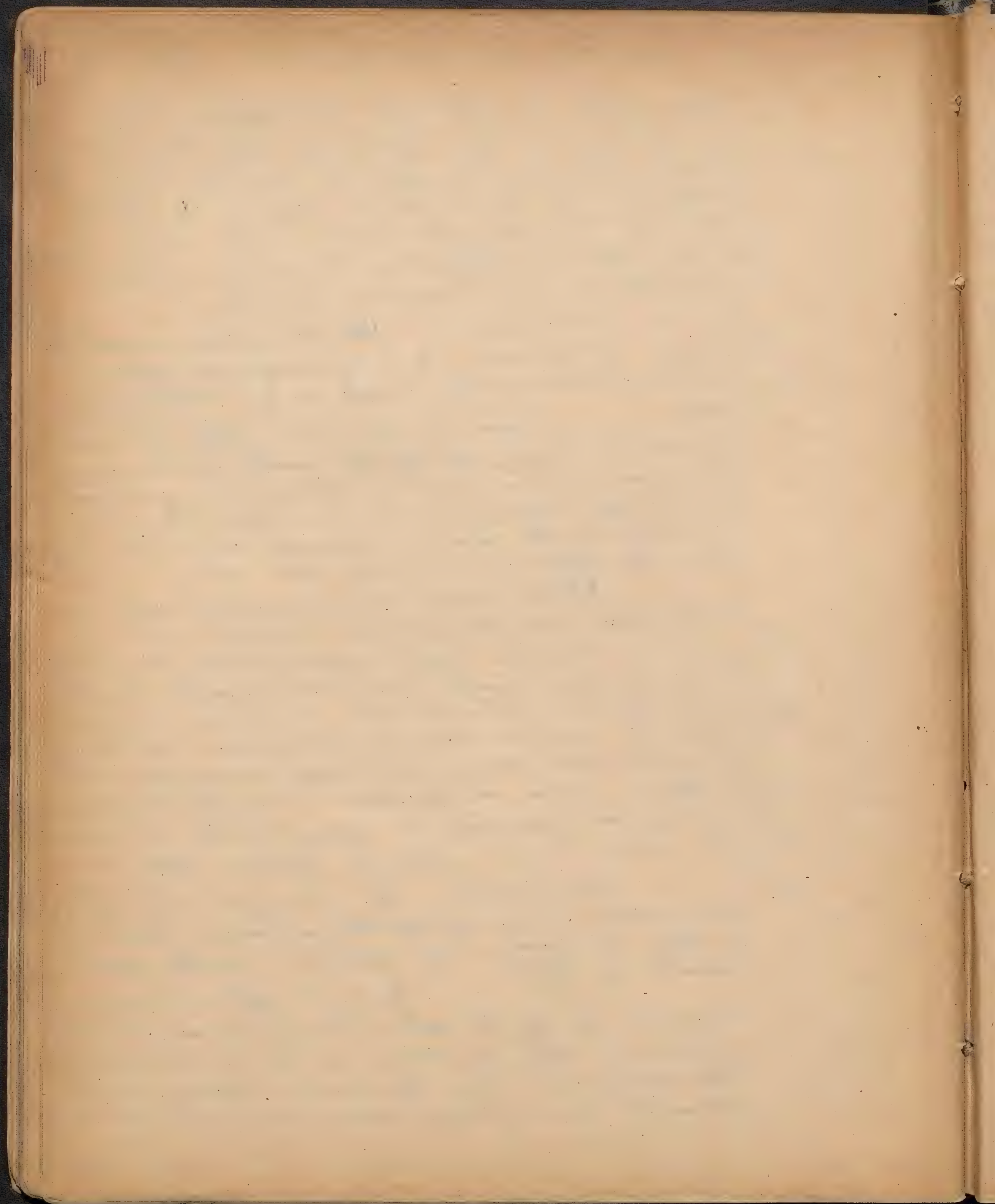
Preuve - En effet si l'on suppose que les subst. composées ne le sont pas de parties simples, alors cette compo-sit. disparaissant ds l'esprit, absolument rien ne resterait p. conséquent aucune subst. ne serait donné. D'où il suit immédiatement que ttes les choses du monde sont des êtres simples et que la composit. n'est que leur état extérieur

Antithèse - Aucune chose composée ds le monde ne l'est de parties simples et nulle part il n'existe rien de simple.

Preuve - En effet supposons qu'une chose composée le soit de parties simples Comme cette composition de substance n'est possible que ds l'espace il s'ensuit qu'à chaque partie du composé correspond une certaine partie de l'espace que cette partie occupe la l'espace ne se compose pas de parties simples, ms d'espaces p. conseqt chaque partie du composé occupent un espace divisible est divisible elle-même. Il n'y a donc pas de partie simple.

3eme Antinomie - Thèse - La causalité d'après les lois de la nature n'est pas la seule dt ns puissions dériver tous les phéno. de l'univers, il est nécessaire d'admettre encore une causalité par liberté

Preuve En effet si tt arrive selon les seules lois de la nature, il n'y a jamais qu'un commencement relatif et jamais un premier commencement Par conséquent la série des causes et provenant les unes des autres n'est jamais donnée intégralement la cept-



c'est une loi de la nature que sans une cause suffisamment determinée a priori rien n'arrive - P. conseqt la proposition qui enonce que cette causalité n'est possible que d'après des lois physiques se contredit elle-même si on pose cette loi sans limite. Donc cette causalité ne peut être admise comme unique.

Antithèse - Il n'y a pas de liberté, mais tout dans le monde arrive suivant des lois naturelles

Preuve - Supposez en effet qu'il y ait une liberté c.a.d. une espèce particulière de causalité suivant laquelle les évé-nements du monde pourraient avoir lieu c.a.d. enf. une faculté de commencer absolument un état, cet commencement d'action suppose un état de la cause non encore agissante et un commencement dynamiquement premier de l'action suppose un état qui n'a aucun rapport de causalité avec le passé de la même cause c.a.d. qui n'en resulte d'aucune manière, de sorte qu'une pareille liberté serait opposée à la loi de causalité

4eme Antinomie - Thèse - Au monde sensible se rapporte qq. chose qui, soit qu'il en fasse partie, soit qu'il en soit la cause est un être absolument nécessaire

Preuve. En effet tt conditionné actuel présuppose une serie complète de conditions jusqu'à l'inconditionné absolu qui seul est absolument nécessaire. P. conseq. si un changement existe qq. ch. d'absolument nécessaire existe aussi et cette chose nécessaire appartient au monde sensible car étant la cause des changements elle ~~appartient~~ occupe un cert. moment du temps et p. conseq. ne peut être conçue isolement du monde sensible

Antithese - Il n'existe nulle part d'être absolument nécessaire soit ds le monde soit hors du monde c. en étant la cause.

Preuve - " Supposez en effet que le monde soit lui-même un être necessaire ou qu'il y ait en lui

un être nécessaire, alors il y aurait ds la série de ses changements un commencement qui serait absolument néces. et par conseq. sans cause ce qui répugne à la loi de causalité ou bien la série elle-m. serait sans commencement et bien que conditionnée ds ttes ses parties elle serait cept. inconditionnée ds le tout ce qui est contradictoire puisque l'exist. d'une multitude ne peut être nécessaire si aucune de ses parties ne l'est. Supposez maintenant que cette cause absolument nécess. soit hors du monde : pr. agir elle serait obligée de commencer d'agir, sa causalité aurait donc lieu ds le temps et par là-même ferait partie de l'ensemble des phénom. Cette cause ne serait donc plus hors du monde ce qui contredit la supposition même.

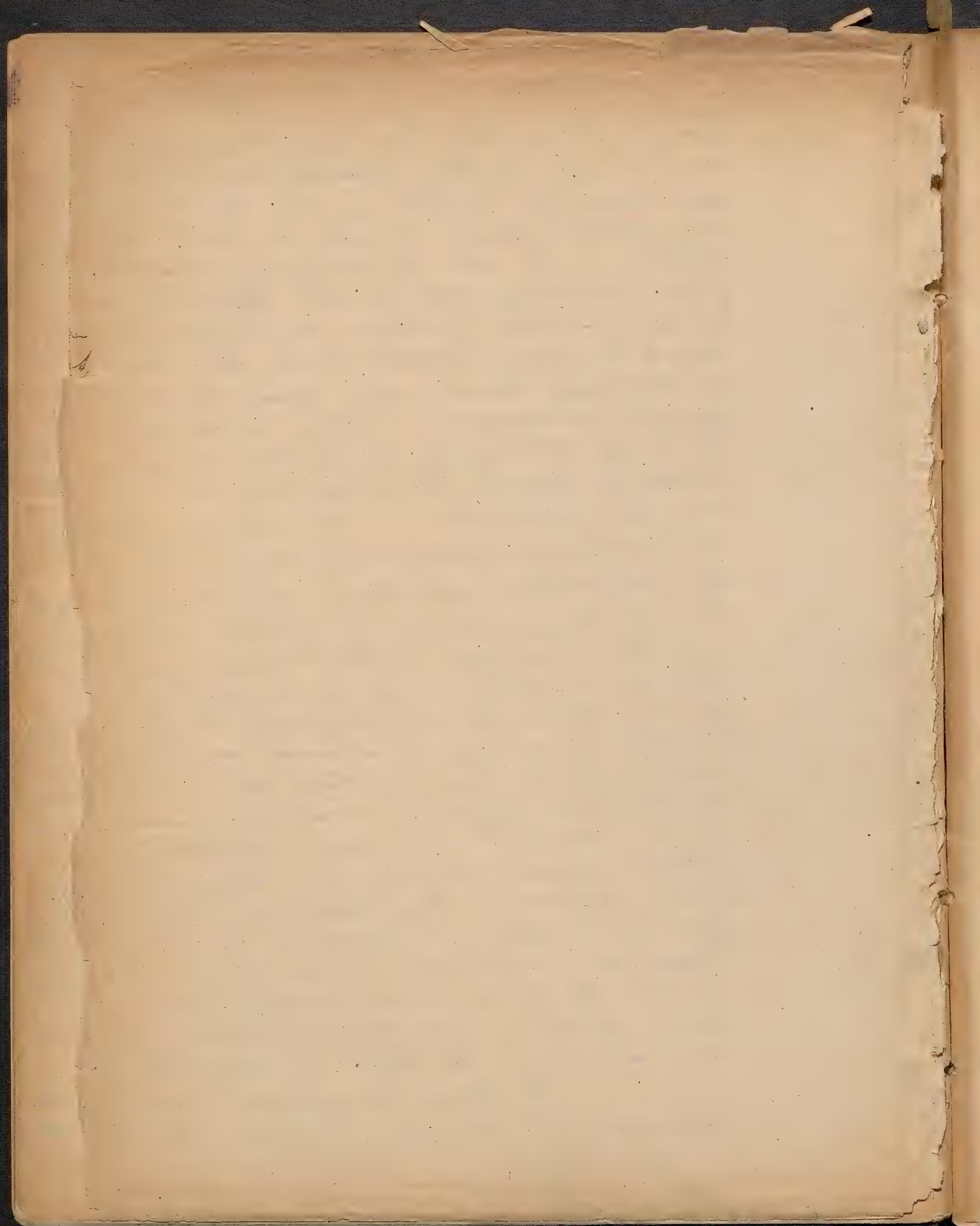
Remarques générales sur les antinomies. 1° Ds ces 4 antinomies les thèses répondent au pt de vue de l'entendement, les antithèses à celui de la sensibilité. La sensib. a pr. forme l'espace et le temps, elle ns donne donc un prolongement infini de l'espace et du temps. Au contraire l'entendement ne comprend que l'unité : le déterminé, l'arrêté. De là vient qu'il exige une limite au temps, à l'espace, à la divisibilité, un commencement absolu etc.. Il suit de là que chaque démonstration est négative, consiste à prouver l'absurdité de la thèse contraire. A propos de la thèse de la sensib. l'entendem. fait voir une absurdité intellect. et à propos de la thèse de l'entend. la sensib. dénonce une absurdité sensible

2° Sur ces quatre antinomies il faut remarquer en second lieu que les raisons étant d'égale valeur

pour la thèse et pr. l'antithèse ceux qui opten
l'une ou pr. l'autre sont obligés de se décider p
raisons extrinsèques. Thès. les antith. ont ceci de
mun qu'elles ~~développent~~ l'idée exprimant
fondem. de l'empir. En effet dire qu'il n'y a
de limites au temps à l'espace à la divisi
la mat, qu'il n'y a ni cause libre ni être
c'est soutenir que la réalité est faite sur
modèle de ce que ns apercevons ds notre exper
contr. les thèses qui posent un monde fini
ds temps et l'esp., des élém. simples, des c.
un être nécess. expriment ce que Kant app.
dogmatisme, la tend. métaphys. Or des deux c
du coté de l'empir. et du coté du dogma
y a des raisons extér. à la démonstrat. qui
que l'on se rallie de préfér. aux thèses ou
antithèses. Du coté du dogmatisme c.à.d.
il y a 1° un intérêt pratique ds lequel tt h
tenté prend parti de bon cœur, que le monde a
commencement, que le moi pensant soit de n
simple, qu'il soit libre, que l'ensemble dé
dépende d'un être premier ce sont là aut
pierres angulaires fondamentales de la mora
de la religion 2° il y a pr. les thèses l'avan
la popularité: le sens commun ne trouve p
moindre difficulté à l'idée d'un commencem
absolu de toute synth. parce qu'il est pl. accou
à marcher en descendant du princ. à la c
qu'à remonter de la conséq. au princ. et q
trouve ds le concept de l'absolument
un point ferme auquel il peut attacher
de ses pas tandis qu'au contr. ds l'ascen
perpétuelle du conditionné à la condition, ét

ses un pied en leur il ne peut trouver aucun p
3° il y a enf. un interet speculatif car si l'on co
mence ainsi par l'absolu qu'on se donne on peu
ainsi embrasser parfaite a priori la chaîne entière
conditions. — Du coté de l'empirisme (antithèse)
il y a cet avantage considerable, très super. au
vue de la speculat., que aucun commencement n'
posé à la serie l'entend. est sûr de se trouver
sur son propre terrain et p. conseq. de pouv étendre
sans fin ses connais. A q.que hauteur qu'il s'é
ds la série des condit., il est sûr de trouver
l'applicat. possible des mêmes lois que sont l
lois de l'expérience. — En résumé les anti
ceà l'empirisme favorisent la science, les thè
ceà le dogmatisme metaphysique favorisent la
rale, la religion et même la speculat. métaphy
C'est donc l'un ou l'autre de ces 2 interets
determine l'esprit a prendre parti pr. la th
pr. l'antithèse. Ms si on n' pouvait s'affranch
ht interêt et estimer les affirmat. de la raison
la seule valeur de leurs principes celui-ci serait
etat de doute perpétuel a supposer qu'il n'y
pas de 3eme parti a prendre. Aujourd'hui
réatirait persuadé de la libre volonté et l'ho
domain considerant l'enchainement indissol.
phenomènes de la nature il prendrait la lib. pr
illusion et penserait que tt est purement nature
est vrai que s'il venait a agir le jeu de
raison speculat. pure disparaîtrait
et il choisirait ses principes d'après l'interêt

Ns devons maintenant résoudre
antinomies ceà dissiper l'illusion que fait



la raison quand elle est impartiale passe tour à tour aux deux affirmat. contraires sans pouvoir s'arrêter à aucune d'elles Le principe de cette solut. ~~est~~ est entier ds ce que Kant appl. l'idéalisme transcendental, que ns connaissons déjà, ms dt il formule le principe ici nettt ds la page suiv. (p. 131 du 2e vol. de la trad.) "Les objets de l'exp. ne sont jam. en eux-m., ms seult ds l'exp., ets n'existent pas en dehors d'elle. Qu'il puisse y av. des hab. ds la lune quoiqu'aucun h. ne les ait jam. aperçus c'est ce qui doit être accordé, ms cela signifie seult que ns pourrions peut-être ds le progrès possible de l'exp. les reconn. un jour, car on doit appeler réel tt ce qui est lié à une percept. suivant les lois du progrès empirique. Les phéno. sont donc réels lorsqu'ils sont liés empiriquemt ds la conse.... Rien de réel ne ns est donné que la percept. avec la progression empirique de cette percept. à d'autres perceptions possibles car en eux-m. les phéno. ne sont réels que ds la perception. Appeler un phéno. du nom de chose réelle avant de l'av. perçu c'est simplement dire que ns avons à rencontrer la percept. ds le cours de notre exp. Qu'il existe en lui-m. sans rapport à notre expérience possible et à nos sens c'est ce qu'on pourrait dire sans doute s'il s'agissait d'une chose en soi, ms il s'agit seulemt ici d'un phéno. ds l'espace et ds le temps or l'espace et le temps ne sont que des déterminations de notre sensibilité" A la lumière de ces considérat. ns allons résoudre les quatre antinomies, ms cette solut. ne sera pas la même pr. les 2 premières les antinomies mathématiques et pr. les deux dernières les antinomies dynamiques. Pr. les 2 premières ns alls voir que thèse et antithèse sont égalmt fausses, pr. les deux dernières peuvent être également vraies.

1re Antinomie. Parler du monde comme

fini dans le temps et de l'espace ou c. infini de le temps et de l'espace c'est de les deux cas faire de l'univers une chose, une réalité indépendante de notre esprit. Ms la vérité est que rien n'existe de ce monde sinon nos représentat. les quelles représentat. étant assujetties, en vertu de l'origine sensible aux formes de temps et d'espace sont de un progrès indéfini, en ce sens que, quelle que soit l'étendue aperçue il y a tjrs une étendue pl. gde et quelque soit la durée considérée il y a tjrs une durée antér. Ce progrès indéfini de notre percept. est tt ce que ns est donné de l'univers, tt ce qu'il y a de réel de l'univers en tant que phéno. L'univers étant cette progression ou cette régression de notre perception on ne peut pas dire que cette régression ou cette progression soit jamais finie puisque ce serait supposer qu'elle s'arrête et que ns cessons de penser, d'où une exp. Ms on ne peut pas dire davant. qu'elle soit infinie que qu'un infini est qq. ch. de réalisé, de donné tout d'un coup et que cette progress. ou cette régress. est tjrs en voie de formation, jamais terminée. Citons les termes mêmes de Kant 360. Comme le monde n'existe point du tout en soi indépendamment de la série régressive de mes représentations, alors il n'existe ni c. un tout infini en soi ni c. un tout fini en soi, il ne consiste que de la régression empirique de la série des phénom..... Cette série n'est jamais entièrement donnée, le monde par conséquent n'est pas un tout inconditionné et par conséquent il n'a pas de grandeur ni finie ni infinie" Qu'y a-t-il de au fond de cette [illegible] antin. ? Il y a simplement une règle posée par la raison, une impuls. donnée à l'entend. La raison qui est la fac. régulatrice de l'usage de l'entend. exige que l'ent. pousse tjrs

pl. loin la recherche des condit. et la regression ds la série des phéno. Notre illus. consiste à prendre cette règle pr une chose et à la matérialiser pr. ainsi dire ds un univers soit fini soit infini donné tt d'un coup ce qui permet de se donner tout d'un coup ttes les condit. du phéno.

2ème Antinomie. La solut. est analogue. Dire que tte chose est composée de parties simples ou qu'il n'y a rien de simple ds l'univers, c'est ds les deux cas faire de ces éléments des choses existant par elles-m. choses dt le nbre serait fini ds la 1ère hypoth., infini ds l'autre. Or en vertu de la première de la critique il n'y a pas pl. de parties en soi que d'objets en soi donnés à notre percept. Ce qui ns est donné, ce qui est seul réel c'est le mot, la regression, de notre esprit qui décompose et décompose indéfiniment. Or il n'y a ici ni fini ni infini. D'un côté en effet ce mot peut tjrs être poussé pl. loin et p. conséqt il n'est jam. qq. ch. de terminé; ns d'autre part précisé pce qu'il se continue indéfiniment, il n'embrasse jamais un infini.

Les deux dernières antinomies sont app. par Kant dynamiques. Kant fait remarquer que ds les deux premières antinomies, soit thèse, soit antith. la condition et le conditionné sont tjrs de m. nature, homogènes, ils entretiennent en effet des rapp. de contenant à contenu: il est quest. d'un espace qui enveloppe un espace, d'un temps antér. à un temps, d'une partie contenue ds un tout. La

solut. est math., c'est celle d'une partie au tout. Au contr. ds les 2 dern. antinomies la condit. est pas defenit. de nat. differ. du conditionné et p. conseq. elle pourrait se trouver en dehors de la serie des phéno. L'une est cause, l'autre effet, l'une est ce qui est provocant necess., l'autre ce qui est contingent. Le rapport est donc comparable au rapport de ce qui engendre à ce qui est engendré. Le rapp. est dynamique tr il resulte de cette differ. une distinct. à faire p. la solut. de ces 2 dern. antinomies. En effet ds les 2 prem. antinomies la condit. à laq. on remonte ds le passé est de même nature que le conditionné et fait partie de la série nécessairement, de sorte que on a le choix entre la thèse qui dit qu'il faut s'arreter et l'antith. que dit qu'on ne doit pas s'arreter et qu'il faut opter p. l'une des 2 affirmat. ou les declarer ttes deux fausses. Au contr. ds les 2 dern. antinom. la condit. est par hypoth. d'une autre nature que le conditionné et par consequent elle pourrait fort bien se trouver en dehors de la série ds phéno. et ds ce cas thèse et antith. pourraient être egalemt vraie, la thèse faisant allusion à des condit. tt autres que celles dt il est quest. ds l'antithèse puisqu'il s'agit ds l'antith. de phéno. et ds la thèse de qq. ch qui n'est pas phéno. En d. t. l'antith. concerne ls phéno dt la série est indefini et où on rencontre jam. l'inconditionné mais la thèse pourrait concerner des chose en soi puisqu'il n'est pas specifié que la condit soit de même nature que le conditionné c.-à-d. lorsqu'on

comparer des espaces à des espaces, des temps à des temps

3ème Antinomie - ~~On la série des phéno. et cte conditionné procèdent par quel rapport de la causalité. Ms si les les formes de la série sont conditionnées les uns par les autres~~ - "On ne peut concevoir que deux sortes de causalité ou suivant la nature ou par liberté : la 1re est la liaison d'un phéno. à un phéno d'après une règle, au contr. la liberté est la faculté de commencer par soi-m. un état. Or si les phénom. et. des choses en soi, si l'espace et le temps et. des formes de l'ex-st. des choses, alors les conditions et le conditionné feraient tjrs partie d'une seule et même série et c'en serait fait de la liberté.... Ms si au contr. les phéno. ne sont que de simples représentat. enchaînées entre elles suiv. ds lois empir., alors ils doivent eux m. av. des causes qui ne soient pas des phéno. Ces causes seraient par définit. même en dehors de la série bien que leurs effets soient ds la série des conditions empiriques. Ds ce cas il y aurait une cause intelligible aud nouménale par rapport à laquelle l'effet serait libre et ce pdt cet effet se rattacherait aux phénom. antérieurs suivant la nécess-té de la nature." En d. t. enfin la liberté affirmée ds la thèse est possible et elle est conciliable avec la nécessité univers. affirmée ds l'antithèse. Si on met la nécessité ds le monde des représental. et si on place la liberté ds le monde des noumènes, cette liberté concernant l'action et non la représentation, il y aurait donc enfin d'un coté notre caractère empirique par lequel nos act. e. phéno. seraient en rapport avec d'autres phéno. suivant les lois constantes de la nature et pour-

raient y être rattachées en ce sens qu'elles s'en dériveraient et d'autre part il y aurait un caract. intelligible qui est la vraie cause de ttes ces act. c. phénom. qui n'est soumis à auc. condit. de la sensib. pr. est p. conçu en dehors du temps, il y aurait l'homo noumenon à côté et au dessus de l'homo phenoum. Ce sujet agissant ne serait soumis à auc. condit. de temps car le t. n'est que la condit. des phéno. P. suite il ne serait pas soumis à cette détermin. de temps en vertu de laq. tt ce qui arrive a sa cause ds d'autres phéno." Ainsi la lib. est possible et conciliable avec les lois de la nature. Existe t-il réellement une causalité libre ? Et ce que ns pouvons dire c'est que ns en concevons la possibilité et même que sans elle ~~on~~ ne comprendrait pas les impératifs que ns ns imposons c. règles de la pratique le verbe devoir exprime un genre de nécessité qui ne se rencontre nulle part aill. ds la nature L'entend. ne trouve ds la nature que ce qui est, a été ou sera, il est impos. que qq. ch. y doive être autremt qu'il n'est. le devoir serait donc dépourvu de sens si l'on ne considérait que le cours de la nature. Donc la causalité par liberté n'est pas inconciliable avec les lois de la nature.

4ème Antinomie - Tout étant conditionné ds l'ensemble des phénomènes il ne peut y avoir ds cette série aucun terme inconditionné et p. conséq. si les phéno. st. l'être à proprement parler on n'aboutirait jamais au nécessaire Ms il peut se faire qu'il y ait pour toute la série des phénom. une condit. non empirique, un être absolumt nécessaire Cet être ne ferait pas partie de la série, pas même comme l'anneau le plus élevé Il serait conçu c. purement intelligible et échapperait à la loi de contingence qui gouverne ts les phénom. C. on le voit la solut. de

cette 4ème antinomie est identique à celle de la 3ème L'idéalisme transcendental qui ns conduit à déclarer fausse la thèse et l'antithèse des 2 prem. antinomies ns permet d'autre part de considérer thèse et antithèse des 2 dern. antinomies c. pvant être égalmt vraies, l'antith. s'appliquant aux phéno., la thèse pvant être vraie ds choses en soi. Ms les quatre antinomies d'autre part démontrent et vérifient l'idéal. transcend. car elles forment ds contrad. que la distinct. entre phéno. et noumènes est seule capable de lever.

Ce qui résulte ds antinomies de la Raison pure c'est qu'une cosmologie rationnelle est impossible c. une psychologie ration. Et au pl. pvons ns formuler ds proposit. problémat., les thèses des 2 dern. antinomies.

L'Idéal de la Raison pure.

Ns passons à la 3ème part. de la Dialectique transcendent. intitulée de l'Idéal de la R. pure. Le prob. à résoudre est une théologie rationnelle transcendentale est-elle possible.

Définiss. d'ab. l'idéal de la R. pure c'est Dieu. Ds l'ensemble ds phéno intér. ns voys le moi, ds la totalité de phéno. réels l'univers enfin ds l'ensemble de cette réalité et de cette possibilité ns voys Dieu "la totalité du réel et du possible. Déjà Leibn. mettait en Dieu l'ensemble des existences et des essences c.à.d. le tout de l'être et de la possibilité. Déjà Bossuet développant une idée de Desc. disait "L'imparfait suppose le parfait, le parfait est le premier en soi et ds nos idées et l'imparf. en ttes choses n'en est qu'une dégradation" Kant donnant à cette même idée une forme rigoureuse veut que tt jugement, quel qu'il soit, formé par ns, jugemt qui consiste à attribuer un prédicat à un sujet implique un fond de pensée où serait déposé en couches profondes je ne sais dire la totalité des attributs réels et possibles de telle sorte que juger consiste simplemt à choisir, à circonscrire ds cette masse l'attribut désiré. La somme de ts les prédicats, de ts les attrib. possibles est ainsi le terrain,

l'humus où notre intellig. puise la matière de ses jugements, de sorte que tt jugem. sur qq. objet qu'il soit implique la représentat. de ts les attributs réels ou possibles cad l'idée de bien a Ily a un substratum qui sert de fondement à la détermination universelle et contient l'entière provision de matière d'où peuvent être pris ts les prédicats des choses, ce substratum n'est pas conseq. que l'idée d'un tout de la réalité (omnitudo realitatis) ....... Une diversité des choses n'est donc qu'une simple manière diverse de limiter le concept de la réalité suprême qui est leur substratum commun de même que ttes figures ne sont que différentes manières possibles de limiter l'espace infini. C'est pourq. l'objet de l'idéal peut s'appeler l'être primitif ens originarium ou l'être suprême ens summum ou enf. l'être de ts les êtres ens entium" De cette idée du tt de la réalité ns devs exclure nécessairement les attributs négatifs cad les imperfect. puisque les attributs negatifs ne sont pas de vrais attributs, ns s'obtiennent que l'exclusion des attributs positifs qui sont les seuls vrais attributs. P. conseq. cette idee du tt de l'être est en somme l'idée de la perfection, l'idéal de la R. pure, idéal en ce que c'est le prototype de tte réalité p. ns, puisqu'une réalité n'est réelle p. ns qu'en tant que découpée ds cet ensemble

Affirmer l'existence de Dieu, c'est, a dit Kant, c'est hypostasier cet idéal, en faire une substance. Est-ce légitime ? Avs ns le droit si ns restons sur le terrain de la R. pure, de la speculation de passer de cette idée de l'omnitudo realitatis à l'affirmation de l'existence de Dieu. C'est l'examen des preuves de l'exist. de Dieu qui va ns l'apprendre.

Il y a d'après K, 3 manières et 3 seulement de démontrer l'exist. de Dieu: "ou bien on part d'une expér. determinée et de ses propriétés particulières p. s'élever à une cause suprême située

hors du monde, ou bien on part d'une expérience indéterminée c.à.d quelconque pr. aboutir au même point" ou bien enfin on fait abstract. de tte expérience et on conclut a priori d'un simple concept à l'existence d'une cause suprême. La 1ère preuve est la preuve physico-théologique, la 2ème la pr. cosmologique, la 3ème la pr. ontologique "Il n'y en a pas, il ne peut pas y en av. davantage" (Crit.). Kant suivra ds l'examen de ces preuves l'ordre inverse par ce que ns allons le voir c'est la pr. ontologique qui fonde la pr. cosmol. et ce sont les 2 preuves ontol. et cosmol. qui fondent la preuve physico-theolog. Cette demonstrat. de l'exist. de Dieu, quelle que soit celle des 3 formes qu'elle revêt renferme un sophisme et je demontrerai que la raison n'avance pas pl. ds l'une de ces voies que ds l'autre et qu'elle déploie vainement ses ailes pr. s'élever par la seule force de la spéculat. au dessus du monde sensible" Considérons ces 3 preuves tour à tour

1° Impossibilité d'une preuve ontologique — La pr. ontolog. que part du concept a priori de l'être parfait c.à.d du tt de la réalité et conclut analytiquement à l'exist. en soi c. subst. de l'être parf. en se fondant sur ce que l'exist. est un attribut qui ne peut sous peine de contradict. être refusé au sujet qu'on a supposé être la totalité des attrib. possibles.

Resumons la critique que Kant fait de cette preuve. L'object. qu'il élève tjrs la même au fond se présente tour à tour sous plus. formes qui la rendent de pl. en pl. claire

1° Si ds un jugement identique je fais

disparaître le prédicat et que je retienne le sujet il en résulte une contradiction. Mais si je fais disparaître le sujet en même temps que le prédicat alors il n'y a pas contradiction car il n'y a plus rien avec quoi il puisse y avoir contradiction. Il est contradictoire de supposer un triangle si l'on en supprime par la pensée les 3 angles, ms il n'y a pas contradiction à faire disparaître le triangle en même temps que ses 3 angles" En d. t. on prétend qu'il serait logiqu. contradict. de dire que Dieu n'est pas, ms une absurdité ou part une contradict. ne peut naître que de l'attribut. ou du refus d'un cert. prédicat à un cert. sujet elle ne peut pas naître de la négat. pure et simple du sujet lui-m. — 2°

2° Si vs dites : par cela seul que je pense à Dieu je pense aussi qu'il existe vs en avez le dr. sans doute, votre proposit. est analytique en effet. ms vs ne faites alors que vs répéter vs-m. vs tombez, c. dit K., ds une tautologie qui consiste à dire que si vs pensez à Dieu vs pensez à lui. Si au contr. vs dites : par cela seul que je pense à Dieu il existe alors vs dépassez votre droit, la proposit. n'est pl. analytique elle devient synthétique, ms elle se réduit à une affirmation arbitraire. " Si vs appelez réalité tte posit. (d'un sujet ou d'un prédicat) alors vs avez déjà posé et admis c. réelle la chose avec ts ses prédicats ds le concept du sujet et vs ne faites que vs répéter ds le prédicat. Avouez vous au contraire, c. doit le faire tt h. raisonnable, que tte proposition existentielle (qui pose l'exist. d'un sujet) est synthétique, alors comment prétendez vs affirmer que le prédicat existence ne peut être enlevé sans contradict. puisque ce privilège n'appartient qu'aux proposit. analytiques dt le caract. analytique consiste

en elle même"

3° L'existence n'est pas un véritable attribut. Que je pense Dieu comme existant ou que je pense Dieu c. simplement possible, c'est la même idée que j'ai ds l'esprit ds les deux cas de sorte qu'on n'a pas le droit de dire qu'on diminue l'idée de Dieu en lui refusant l'existence substantielle, l'idée de Dieu étant identiquement la même soit qu'il existe soit qu'il n'existe pas. "Cent thalers réels ne contiennent absolument rien de pl. (c. attribut) que cent thalers simplement possibles car s'il y av. qq. ch. de pl., que attribut de pl. ds le thaler réel que ds le thaler possible, s'il y av. qq. ch. de pl. ds l'objet que ds le concept qui le représente le concept n'exprimerait plus tt l'objet et ne serait pl. le concept de l'objet".. ........ Si donc je pense une chose par ses attributs, quels qu'ils soient, et que je dise de plus: cette chose est, rien, absolument rien n'est ajouté par ce fait à la chose car autrement ce ne serait plus précisément la même chose que existerait puisqu'il y aurait plus ds la chose que je n'ai pensé ds le concept." On devra accepter qu'entre le réel et le simplement possible il y a une différ. et que posséder effectivt cent thalers est autre chose que d'en av. simplemt l'idée sans doute. Mais cette différ. existe entre cent thalers réels et cent thalers possibles, elle n'existe pas entre l'idée de cent thalers réels et l'idée de cent thalers simplement possibles l'idée est identique ds les 2 cas. Ce qui distingue le 1er cas du second c'est que les cent thalers réels se rattachent à mon expér. au lieu que les cent thal. simplemt. poss. ne sont pas perçus ne se rattachent pas à mon expér. De même Dieu existant se distinguerait de Dieu

remplient pas. en ce que j'aurais l'intuit. Ms en fait je n'ai pas l'intuit. de Dieu car ttes intuit. sont sensibles je n'ai que le concept de Dieu construit avec la totalité des préd. possibles. Or de ce concept je ne puis passer à l'existence, l'exist. n'étant et ne pvant être q. d'un objet d'intuit. Il n'y aura contradict. à poser le concept de Dieu c.à.d. la totalité des attr. poss. et à lui refuser l'exist. que si l'exist. n'est pas un attribut et que je ne diminue en rien p. consq. le concept de Dieu en lui refusant l'exist. laquelle n'est pas et ne peut pas être représentée ds le concept. "Ns sommes obligés de sortir de notre concept d'un objet pr. accorder l'exist. à cet objet".

2o Impossibilité d'une preuve cosmologique. C'est la preuve que Leibn. appelait a contingentia mundi. Elle est ainsi conçue "Si quelque ch. existe, un être absolument nécessaire doit aussi exister. Or il existe qq. ch. quand ce ne serait que moi-m. Donc il existe un être absolument nécessaire". Pr. se donner un fondement solide cet argument s'appuie sur l'expér. Il semble différer ainsi de la preuve ontologique, laq. met ttes sa confiance ds des concepts purement a priori. Ms la vérité est que cette expérience ne sert ici la preuve cosmologique que pr. faire un seul pas, à savoir pr. s'élever à l'existence d'un être nécessaire en général. L'argument empirique ne peut faire connaître les attributs de cet être. Aussi la raison l'abandonne complètement et cherche ds de simples concepts quels doiv. être les attributs d'un être absolument nécessaire c.à.d. d'un être qui doit contenir ttes les condit. requises pr. une nécessité absolue. Or elle ne croit

trouver cet condit. que ds l'idée de l'être souverainement réel que par le concept de cet être satisfait pleinement au concept de la nécessité absolue ds l'existence c.à.d. que l'on peut conclure de ce concept à cette nécessité proposition qui affirment justement l'argument ontologique. Cet argument revient donc ds l'argument cosmologique, ce qu'on croyait pouvoir éviter".

Voici le sens de ce passage. La pr. cosmol. part de ce que qq. ch. existe et conclut de la contingence de cette exist. à celle d'un être necess. Or en acceptant même la validité de cette conclus. laq. repose sur un emploi disputé. tout illégitime du princ. de causalité; en acceptant même la validité de cette conclus. l'être necess. auq. on aboutit n'est pas necessairement l'être parf. ce pourrait être aussi bien l'absolu des matérial., l'atome, cet être necess. est indeterminé. Ms la raison éprouve le besoin de déterminer a priori la nat. de cet être nécessaire. Elle cherche alors parmi ts les concepts celui qui paraît envelopper en lui l'exist. necess. Or le concept de l'être parf. est précisement le seul qui réponde à cette condit. puisque c. ns venons de le voir ds la pr. ontol. ns sommes portés naturellement par la logique même de notre esprit à considérer de l'être parf. c. enveloppant l'exist. necess. de sorte que ns concluons à l'exist. de Dieu, ms par le ressort caché de l'argument et la pr. ontologique.

Cette pr. cosmol., d'après K., ns fait bien comprendre en quoi consiste le mot Idéal auq. la raison aboutit à poser l'exist. c. subst. de

l'être parfait. L'unité systématique de la nature ~~ne peut être posée~~ [illegible] paraissent des. prendre pr. fondement l'idée d'un être souverainement réel, cette idée est représentée à un objet réel et cet objet à son tour par qu'il est la condit. suprême est représenté nécessaire. C'est la même illusion qui ns fait considérer l'espace a existant par lui-m. "ns convertissons ici un princ. régulateur en principe constitutif"

3° La l'impossibilité d'une preuve physico-théologique. Il résulte de ce qui précède que ni le princ. de contrad. ni la loi de causes ne ns autorise à poser l'exist. de Dieu. Le 1er ne vaut que pr des abstract. logique, la 2eme n'a de valeur que pr. enchaîner des phéno. et non pr. passer des phéno. à un créateur situé hors de la série des phéno. Reste la finalité. La pr. cosmol. partait de l'expér. de l'exist. en général, la pr. physico-théolog. part d'une expér. déterminée et cert. propriétés constatées de l'existence. Le monde présente un théâtre si étendu de diversité, d'ordre, de finalité et de beauté que le langage est impuissant à rendre de telles merveilles. Le à rien n'est parvenu de soi-m. à l'état où il se trouve la totalité des choses irait s'abîmer ds le néant si rien ne prêtait pr. appui à cette contingence infinie qq-ch. en dehors d'elle. Ns ne connaiss. pas le contenu du monde, ns ne pouvons pas estimer sa grand., sa perfect. ms qu'est ce qui ns empêche puisque ns avs besoin de la causal. d'un être suprême et suprême de le placer quant au degré de perfect. au dessus de ttes être pos. Ns aboutissons ainsi à l'être parfait.

Cet argum. d'après Kant mérite d'être

rappelé avec respect et c'est celui qu. Leg. Kant semble avoir le pl. de sympathie " c'est le pl. ancien, le pl. clair et le pl. conforme à la raison hum. " Kant y découvre cepdt plus. vices

a) on peut contester la valeur du raisonnemt par analogie qui compare les product. de la nature à celle de l'art humain et qui suppose que l'art de la nature a pr. fondement la nôtre une intellig. et une volonté

b) Cet argument aboutit tt auss. à expliquer la forme du monde et non sa matière. La d. t. on n'aboutit pas à l'idée d'un créat., mais d'un organisat. du monde, un "architecte du monde"

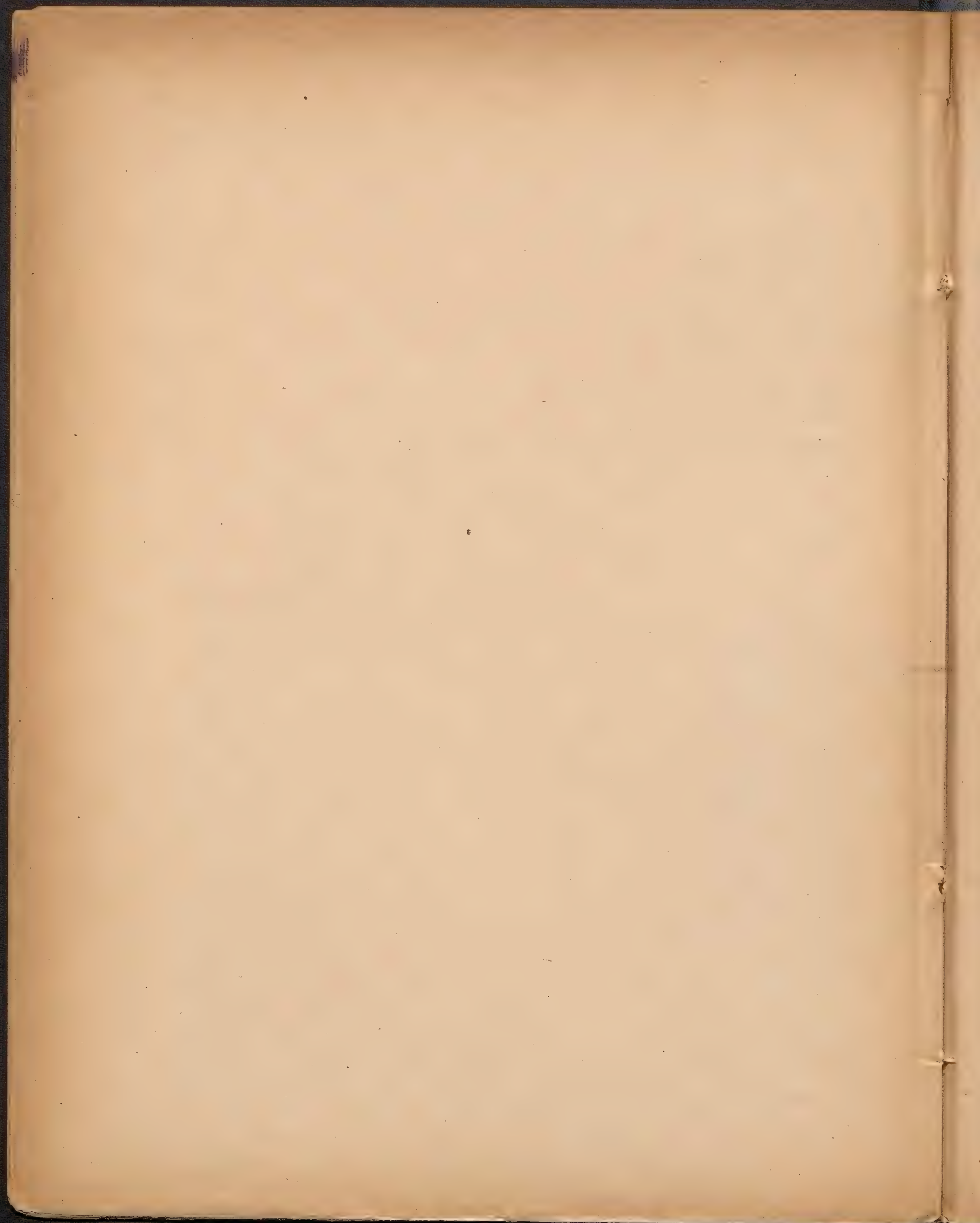
c) L'imperf. même de l'univ. ne ns permettrait pas de conclure logiquemt à un organis. parf. la cause étant proportionnée à son effet.

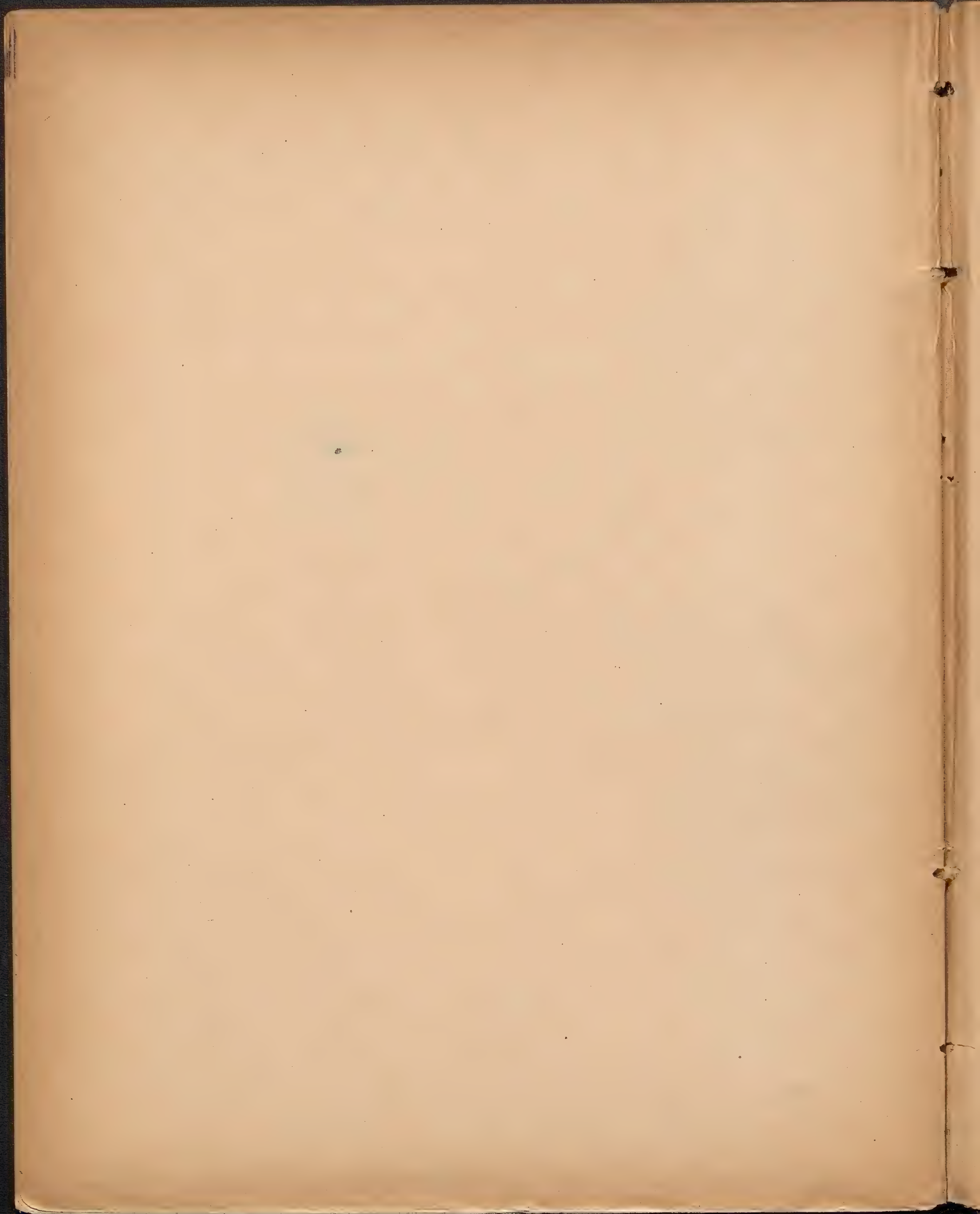
Mais là n'est pas l'obj. essent. Kant appuie k. cette preuve renferme implicite les 2 précéd. elle emprunte sa force à l'arg. ontol. dissimulé d. celle de l'argum. ~~ontol~~. En effet après être parvenu à l'admirat. de la grandeur, de la sagesse de l'aut. du monde, ne pouvant pas aller pl. loin on abandonne cet argum. ~~par~~ tout à coup pr. passer à la conting. du monde contingr. qui n'en conclut de l'ordre et de la final. Alors de la conting. du monde on conclut à un être nécess. et de l'idée de l'être nécess. et de l'idée de l'être nécess. on passe à celle de l'être parf." La pr. phys. théol. s'arrête ~~de~~ d. son entreprise. Ds son embarras elle ~~saute~~ ... tt à coup à la pr. cosmol. laq. n'est qu'une pr. ontologique déguisée

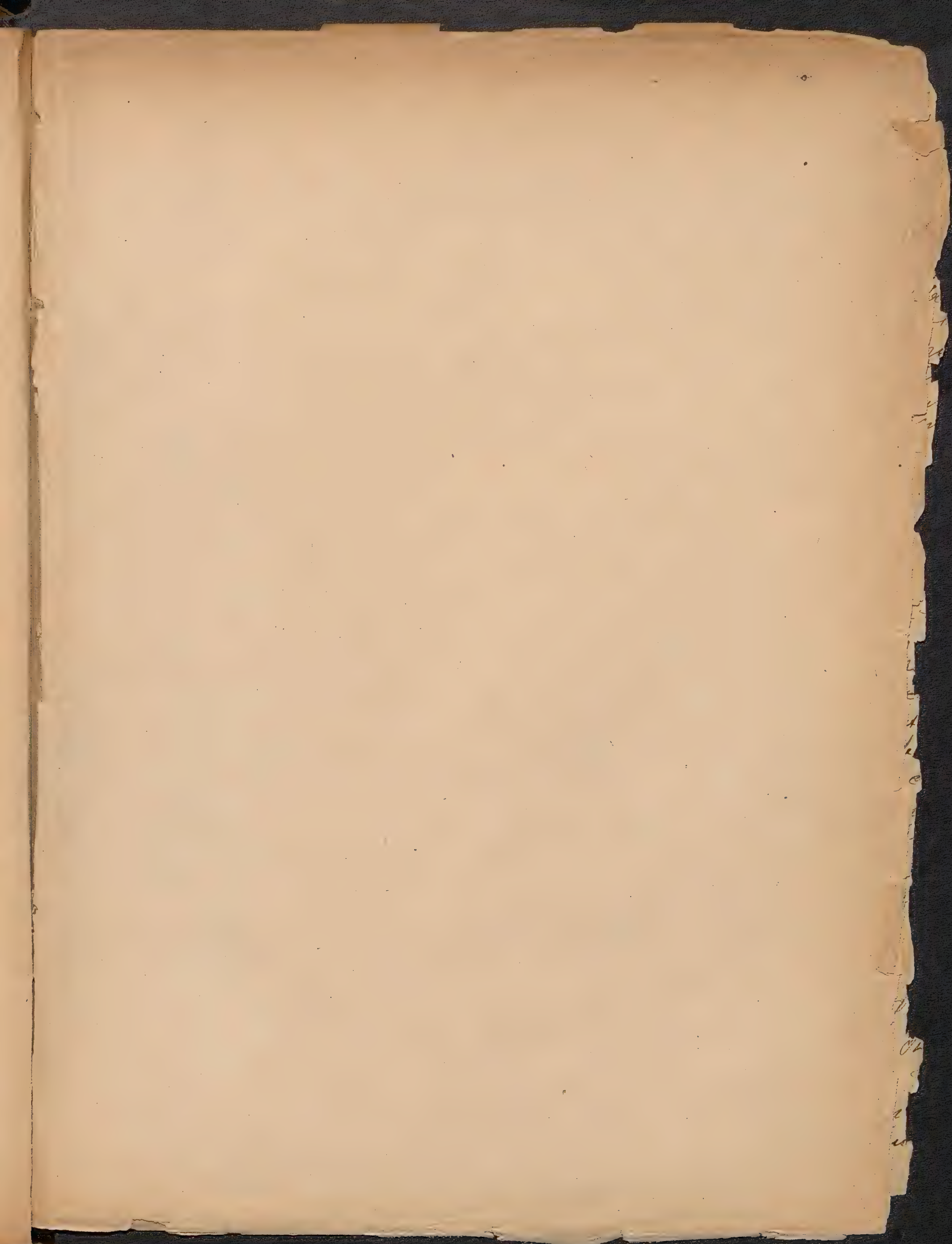
La conclus. qui se dégage

de ce résumé de la dialect. transcend. en ce qui concerne la théol. transc. D'ab. c'est que si on ne peut prouver l'exist. de l'Idéal de la R. pure on ne peut pas dém. la nég. puisque ns sommes enfermés ds le monde des phéno. et que l'application transcendante des concepts tant pr affirmer tant pr nég. est également illégit. — Il généralise la théol. transc. confirme les 2 prem. parties de la Critique. Cette quest. "Comment des jug. synth. a priori sont-ils poss." a été résolue ds ce sens que c'est notre pensée qui reconnaît les ch. appliquant les concepts purs par l'intermed. de schèmes aux intuit. sensibles ainsi est démontrée l'idéal[me] transcendental. ainsi est fondée la certit. en matière scientif. — Ds cette critique on ns montrait l'impuiss. de la raison à affirmer qq ch. en ce qui concerne l'au delà ns montre aussi que la négat. en ce qui concerne cet ordre supra sensible est également illégitime. Cet ordre supra sens. demeure donc à l'ét. de possib. ce que ns inclinerons à y croire, ns y déterminerons même d'après K. ce sont des motifs tirés de l'action morale à défaut de raisons purement spéculatives.

---







Spinoza est né à Amsterdam en 1632; il étudia la théologie juive; mais dès qu'il connut le cartésianisme il appliqua la règle de l'évidence à l'interprétation de l'Écriture; ses hardiesses effrayèrent ses maîtres. Excommunié par les rabbins, il se réfugia à Leyde, puis à la Haye: c'est là qu'il vécut dans la pauvreté une existence vouée à la méditation philosophique. Il refusa une fortune que lui offrait un de ses amis et la chaire de philosophie que lui offrait l'électeur palatin à Heidelberg: il gagnait sa vie en taillant des verres de lunettes d'approche. Il mourut en 1677.

Ses ouvrages:

- 1663 - principes de la philosophie de Descartes mis sous forme géométrique

1670 - traité théologico-politique

Quant à l'ouvrage qui a fait la gloire de Spinoza, l'Éthique, il ne voulut pas le publier de son vivant, aussi peu soucieux de la réputation que de la fortune. Elle parut en 1677 après sa mort en même temps que le De emendatione intellectus. L'Éthique est composée de 5 livres: 1° De Deo 2° De Animo 3° De affectibus 4° De servitute 5° De libertate. Spinoza procède par définitions, axiomes, propositions, démonstrations et corollaires.

Pr. comprendre la philos. de Spinoza et saisir exactement l'esprit de sa doctrine c. aussi le point de son départ du système, il faut se rappeler les principales difficultés soulevées par le cartésianisme.

1° La difficulté la pl. apparente est celle des rapports de l'âme et du corps ou pl. généralement de la pensée et de l'étendue. Pensée et étendue sont pour Descartes les deux substances. Elles sont d'ailleurs d'essence radicalement différentes. C^t dès lors peuvent-elles communiquer et et s'explique l'influence au moins apparente de l'une sur l'autre? Qu'il y ait là une sérieuse difficulté, un problème se posant naturellement, c'est ce dt témoignent les efforts de tous les successeurs de Descartes, la théorie des causes

casionnelles chez Malebranche, celle de l'harmonie p[ré]établie chez Leibnitz etc..

2° Une seconde difficulté naît de ce que [pen]sée et étendue, ces 2 substances dt ns trouvons [l'idée] chez chacun de ns, sortent librement, arbitrairemen[t du] décret divin. Descartes ne s'est expliqué nulle [part] sur la nature de l'opération créatrice, sur la dé[pendance] tion des substances finies par rapport à Dieu [l'ê]tre infini. La création d'après lui recommen[ce] à tout moment; ms si c'est un effet du li[bre] arbitre divin, pourq. la volonté de Dieu res[te-t-]elle sur ce point toujours conforme à elle-m[ême?] N'y a-t-il pas, dans cette production et cette [con]servation arbitraire des choses par Dieu [qq. ch.] d'inexpliqué et même d'irrationnel? Comm[ent] les représenter d'ailleurs autrement que d[ans le temps], puisque le temps consiste précisément ds [une] succession de moments qui sont autant de c[réations] et dès lors Dieu ne va-t-il pas descendre [dans] la durée, attiré par cette opération? Enfin [ce] ne sont pas seulement les subst. finies q[ui] dépendent ds le cartesian. du libre-arbitre [divin], ce sont encore les principes de notre logique et [de] notre morale, puisque Dieu est créateur de [la] vérité comme de la réalité, des "essences c[omme] des existences" de notre intelligence répu[gne à] faire dépendre la vérité comme la mora[le] d'une liberté d'indifférence. Ainsi cette 2e [diffi]culté peut se formuler ainsi: la liberté d'i[ndiffé]rence ou liberté de choix que Desc. met [en] Dieu et qui est pr. lui à l'origine des [vérités] et des réalités fait de la réalité en généra[l et de] la vérité tt entière qq. ch. d'irrationnel.

3° La démonstration de l'exist. de D[ieu], à son tour, démonstration d'où dépend tte [la] métaphys. cartésienne paraît impliquer un [cercle vi]cieux qui s'il avait été suivi jusqu'au

dans ses conséquences eût amené Descartes à modifier profondément sa théorie de l'être et l'eût conduit au spinozisme. Remarquons en effet que la preuve ontologique de l'existence de Dieu consiste à déduire cette existence de la seule idée de l'être parfait. Ms comment passer d'une idée à une existence c. étant impliquée virtuellement ds l'idée, si l'on ne suppose pas au fond que l'existence est idée, que cette existence est une existence d'ordre logique, analogue à celle d'un principe mathématique, p. ex A = A? Ds les sc. math. c'est ainsi qu'on entend et qu'on définit l'existence existence est synonyme de possibilité Pr. prouver qu'il existe des droites parallèles on établit la possibilité du parallélisme et cette ~~existence devient~~ possibil. devient existence au sens mathém. du mot. Ainsi la preuve ontolog. de Desc. implique ce postulat qu'il n'a pas voulu voir ou s'est refusé à suivre ds ses conséquences., à savoir que ds l'absolue existence est synonyme d'essence, de possibilité

Pr prouver qu'il existe des dr. parallèles on établit la possibilité du parallélisme et cette possibilité devient existence au sens mathem. du mot Ainsi la preuve ontologique de Descartes implique ce postulat, que Desc. n'a pas voulu voir ou s'est refusé à suivre ds ses conséquences, à savoir que ds l'absolu existence est synonyme d'essence, de possibilité

4° La morale qui est au point de vue pratique l'importante de la philosophie a l'air d'être pr. Desc. qq. ch. sinon d'accessoire, au moins d'accidentel. Ds ses lettres à la pcesse Elisabeth c'est à la morale stoïcienne qu'il se rallie. Ds le Discours de la méthode la morale qu'il propose est provisoire. La morale défini-

tive dont il concevait la possibilité eût été sans doute une dépendance de la philosophie : elle eût supposé une connaissance du détail de la nature, connaissance qui eût replacé l'homme ds la nature et indiqué son rapport à l'ensemble des choses. Ils devons-ns attendre de tt savoir p. agir et agir non pas selon des règles provisoires, ms conformément à des principes que ns jugeons définitifs ?

— Elles sont les 4 princ.ales difficultés qui trouvent leur solution ds le Spinozisme. Les 3 premières tiennent au fond à une certaine conception et de l'existence et de la causalité. L'existence est un mot que Descartes prend au sens physique. Or physiquement parlant l'existence d'une chose ou d'un être diffère de la simple possibilité. De ce qu'une chose soit possible, il ne suit pas qu'elle soit : existence est plus que possibilité. L'être infini, Dieu, est conçu c. le possible par excellence, puisqu'il exclut tte contradiction, ms de ce qu'il est éminemment possible il ne suit pas qu'il existe et c'est ccpdt la [illegible] la conclusion que tire la preuve ontologique. Que fallait-il p. que cette preuve acquît tte la force d'une démonstration mathématique ? Il suffisait que le mot exister fût pris non pl. au sens physique, ms au sens mathém. car ds ce dernier sens, l'existence se confond avec la possibilité. Ainsi l'existence physique d'un triangle, un cert. triangle tracé sur un cert. tableau, diffère sans doute de la simple possibilité de ce triangle, puisqu'on voit qq. chose quand il existe et rien quand il

est simplement possible. Mais l'existence mathématique du triangle ne fait qu'un avec la possibilité du triangle, car de cela seul qu'il est possible de concevoir une figure limitée par 3 droites, on peut conclure que cette figure existe ds le monde mathém., existence signifiant ici possibilité. De là ce postulat impliqué ds ttc la philosophie de Spinoza, nulle part exprimé, mais partout présent, à savoir qu'il faut se représenter l'existence sous forme purement logique ou mathématique et que par suite ttc existence est éternelle c.à.d en dehors du temps.

Quant à la conception cartésienne de la causalité, elle est également physique en ce sens que Desc. considère la cause comme antérieure à son effet, et l'effet comme ajoutant qqch. à la cause. La cause étant posée, l'effet n'est pas donné avec lui: il en sortira comme d'une puissance. C'est pce que Descartes entend ainsi la causalité que ns avs tant de peine à comprendre ds son système la dérivation des vérités et des réalités par rapport à Dieu. Car enfin Dieu étant supposé, pourquoi sont-ce telles vérités, telles réalités qui sortent de lui plutôt que toute autre? Il faut imaginer une liberté d'indifférence, mettre l'arbitraire en Dieu. Ms la difficulté serait levée si l'on entend le rapport de causalité non plus au sens physique, ms au sens tout mathématique du principe à la conséquence. En effet posez un principe mathématique tel qu'une définition, ts les théorèmes qui sortiront de ce

principe sont donnés avec la définition, avec le principe. Ici les conséquences ne sont pas postérieures au principe puisque ni le principe ni les conséquences ne sont ds le temps, ils n'occupent de la durée que pour le mathématicien qui les déduit : en soi le principe est éternel, éternelle aussi la conséquence. Qu'est ce qu'on doit dire ? c'est que la conséquence est "coéternelle" au principe. Etablissez entre Dieu l'être infini et les choses finies un rapport de ce genre supposez que la dérivation des choses par rapport à Dieu soit identique à la dérivation des conséquences aux principes mathématiques ou entendez la causalité au sens analytique et non plus synthétique, vs écartez ce qui peut paraître irrationnel ds la création par Dieu du réel et du vrai ; car il y aura là maintenant non pl. un acte arbitraire, ms qq. ch. de nécessaire dt le contraire serait absurde, impliquerait contradiction, et cette proposit, p. ex, "Dieu crée les corps et les idées" deviendra aussi nécessaire et évidente ds l'absolu que celle-ci A = A Ms aussi il faudra renoncer au libre arbitre de Dieu et mettre les choses en Dieu comme les conséquences ds le principe Ainsi Spinoza évite les gdes difficultés métaphysiques du cartésianisme en prenant ces 2 termes existence et causalité ds un sens purement mathématique, existence signifiant essence ou possibilité et causalité

signifiant dérivation logique.

Quant au rapport entre la pensée et l'étendue, l'âme et le corps, ce rapport est inexpliqué ds le cartésianisme et si l'influence des deux substances l'une sur l'autre est incompréhensible, il semble d'autre part peu philosophique d'attribuer l'accord entre les phéno. de la pensée ou de la consc. et ceux de l'étendue à une puissance supérieure constamment occupée à les régler. Ms cette difficulté disparaît ds la conception spinoziste de l'existence en général et de la causalité en particulier. En effet les mathém. ns fournissent l'ex. de deux modes d'exist. qui se correspondent l'un à l'autre ds ts leurs détails, sans que l'une d'elles puisse jamais entrer en contact avec l'autre et sans qu'il soit nécessaire de faire intervenir entre elles une puissance supérieure. Tels seraient l'ordre des quantités algébriques qui est l'algèbre et l'ordre des figures ou des déterminations de l'espace qui est la géométrie. Soit une figure géométrique, l'ellipse, p. ex.; elle existe géométriquement sous forme de section d'un cône, d'un rond aplati et ttes les propriétés de cette figure sont visibles en elle : on les aperçoit en traçant les lignes appropriées; d'autre part il y a une certaine équation qui exprime sous forme algébrique ce que cette figure sensible exprime sous forme géométrique et ttes les propriétés de cette

visibles sur la figure se retrouvent ds l'équation si on la transforme algébriquement ds le sens convenable. De ces 2 termes, la figure et l'équation, aucun n'influe sur l'autre. Comment un contact serait-il possible entre 2 ordres d'existence différents et néanmoins tout se passe comme si chacune des propriétés géométriques se manifestait par une équation et si chaque équation engendrait une propriété géométrique. Cette correspondance des 2 séries, l'une géométrique, l'autre algébrique tient uniquement à ce que la figure d'une part, l'équation de l'autre traduisent ds deux langues différentes, expriment sous 2 formes différ. un seul et même être, à savoir l'idée de l'ellipse, idée qui n'est ni géométrique ni algébrique, mais qui est tt cela à la fois et peut être d'autres choses encore. Transportons cette idée en métaphysique, concevons les choses et leurs rapports sous forme géométrique, on comprendra que la pensée et l'étendue se correspondent ds ttes leurs manifestations, sans jamais pourtant influer l'une sur l'autre. Il suffira de supposer que ds les phéno. de la matière et ds les phéno. de l'esprit traduisent ds l'esprit par deux langues différentes et développent par 2 syst. de symboles différents une seule et même vérité. De Dieu sortiront les choses finies c. les conséq. du principe et cette déduction pouvant rayonner ds des directions différentes à partir du même centre qui est Dieu, les différents termes de la déduction se correspondront chacun à chacun

Reste le dernier point, la morale. Le rapport de l'homme à l'ensemble des choses, rapport qui ne pourrait être établi, d'après Descartes, que par la connaiss. du détail de la nature, serait immédiatement saisi ds une philosophie qui attacherait moins d'import. à la matière du rapport qu'à sa forme. Supposons en effet que la dérivation des êtres finis par rapport à Dieu soit la dérivat. mathématique de la conséquence au princ., alors le caract. mathém. de ce rapport, sa forme ns est immédiatement connue, c'est l'absolue nécessité, car, Dieu étant posé, tt ce qui se fait est p. conséq. tt ce que ns faisons est posé nécessairement. Alors il ne s'agit pas p. le moraliste de formuler les règles matérielles de l'action, puisqu'elle est nécessairement ce qu'elle est. Son objet est de déterminer ds quel cas l'action en vertu de sa forme doit être dite morale, et, c. ns le verrons, la moralité ne peut consister que ds la percept. du rapport qui ns unit à Dieu, ds la connaissance claire de la nécessité à laq. ns obéissons en agissant. Ainsi tandis que la morale cartés. p. être complète et définitive exigerait la connaiss. du rapport de l'homme aux choses finies, connaissance qui sera tjrs incomplète, au contr. la morale spinoz. exige seult la connaiss. du rapport de Dieu à l'être fini et c. ce rapport peut être saisi en soi si

on le tient pr. un rapport de nécessité mathém.
le vrai pcipe de la morale peut être tt de suite
connu, saisi en lui-m. et ds ses conséquences.

Ces considérations préliminaires
permettent de comprendre et l'objet de Spinoza et
sa méthode. Son objet est pratique, il l'indi-
que dès le début du Tre Emendatione "Je pris
» enfin la résolution de chercher s'il existe un
» bien véritable et capable de se communiquer
» aux hommes, un bien qui puisse remplir
» l'âme entière, après qu'elle a rejeté ts les
» autres maux, enfin qui donne à l'âme
» l'éternel et suprême bonheur." Ces lignes ex-
pliquent le titre de l'Ethique, ds la méta-
physique de Spinoza est exposée. C'est une Ethique
pce que la définit. du souverain bien en est l'objet
réel. Tel n'est pas le but de Descartes qui cher-
chait non la béatitude, ms la certitude. Cet
objet on ne pourra l'atteindre qu'en se
replaçant tt d'un coup ds le principe d'où
ttes choses découlent cō. des conséq. nécessaires.
Quel est ce pcipe? "J'entends par substance ce
qui est en soi et est conçu par soi". "J'entends
par Dieu un être absolument infini" Ceci posé,
on peut démontrer que Dieu existe et que
c'est la seule substance. Il existe car étant
l'être absolument infini il n'y a pas hypo-
thèse rien en dehors de lui ni a fl. forte raison
en lui qui puisse l'empêcher d'exister; ms puisque
la substance est ce qui est conçu par soi, Dieu est

substance comme d'autre part il n'y a rien en dehors de la substance infinie, puisque ce serait une limitation à cette substance, on peut affirmer que Dieu existe ; qu'il est substance, et qu'il n'y a pas d'autre substance. Ainsi Spinoza construit à la manière des géomètres le concept de Dieu et passe de la définition de l'essence à l'existence conformément au procédé des géomètres. Ceci posé " appelons attribut ce que la raison conçoit ds la substance comme constituant son essence. Dieu étant l'être absolument infini a nécessairement une infinité d'attributs tous infinis " " Appelons d'autre part modes les affections de la substance, nous dirons que chaque attribut de Dieu se développe en une infinité de modes" Ainsi posons la substance càd Dieu ns posons en même temps une infinité d'attributs et de modes.

Qu'est-ce qu'un attribut ; qu'est-ce qu'un mode ? L'attribut de la subst. est chaque, ça ce qui en exprime l'essence pr. notre raison. C'est l'expression de l'infinité divine ds une certaine langue, c'est l'infinité de la subst. envisagée d'un cert. pt de vue. C'est ainsi que la figure ellipse et l'équation du 2ème degré qui y correspond sont 2 expressions de l'essence de l'ellipse, laquelle est un être capable de s'exprimer ds bien des langues différentes. Quant aux modes ils n'expriment pas c. les attributs la totalité de l'essence ; ils constituent par leur multiplicité un indéfini qui équivaut à l'infinité de l'attribut. C'est ainsi qu'on pourrait

comparées à des modes telles ou telles ellipses particulières tracées sur des tableaux, le nbre en est indéfini, ms ttes ensemble ces ellipses équivaudraient à l'idée indivisible de l'ellipse, dont elles sont une mani-festation imparfaite. Les attributs de Dieu tous infinis sont en nbre infini, ms ns n'en connaissons que deux, la pensée et l'étendue, pce que ns sommes des modes de la pensée et de l'étendue. Chacun de ces deux attributs divins, pensée et étendue, se réfracte donc en une infinité de modes, les uns finis, les autres infinis qui sont des modes de la pensée et des modes de l'étendue, des corps et des idées. De sorte que Dieu cad la substance peut être envisagé de 2 points de vue soit ds ses attributs soit ds ses modes. Envisagé ds ses attributs Dieu est l'être infini et en même temps simple, l'absolue unité, le principe en soi indécomposable, en soi indivisible d'où sortent ttes choses: il est nature naturante. Envisagé ds les modes qui découlent de sa substance il est nature naturée. C'est ainsi que le monde où ns vivons, lequel est une série indéfinie de modes équivaudrait ds sa totalité à l'unité divine, il n'est pas distinct de Dieu, il est Dieu lui-même, ms Dieu envisagé ds ses modes multiples et non ds l'unité de ses attributs. Tel est le sens où Spinoza prend ces mots de Saint Paul " In Deo vivimus et movemur et sumus " Il faut partir de la nature naturante cad Dieu pr.

aboutir à la nature naturée c.à.d. les êtres finis. Qu'on ne s'y trompe pas : la méth. géométrique que Spinoza a suivie n'est pas seulement un procédé d'exposition : cette déduction ne fait que reproduire l'ordre logique ds lequel les modes sortent des attributs.

Nature naturante.

Dieu ou la nature naturante. Quels sont les attributs divins ? ns n'en connaissons que deux pensée et étendue. Ms il ne faudrait pas se représenter la pensée et l'étendue en Dieu sous la forme qu'elles prennent en nous : ns ne connaissons que des modes de la pensée c.à.d. des idées et des modes de l'étendue c.à.d. des corps. Ms. l'attribut étendue et l'attribut pensée sont tout autre chose et n'y ressemblent pas plus que le chien constellation céleste ne ressemble au chien animal aboyant. Qu'est la différence.

1° La pensée ne peut s'attacher en Dieu à aucun objet fini : c'est l'infini pensant l'infini, ns n'en pouvons avoir aucune idée. P. cette raison la pensée divine est impersonnelle car la personnalité est une limitation et par conséquent une négation : Dieu n'est pas une personne.

Pourtant, il y a entre un fondement de personnalité cf. Brochard [illegible] trop loin de [illegible]

2° Quant à l'étendue attribut elle diffère de l'étendue que ns connaissons en ce qu'elle est infinie et indivisible. Les corps que ns apercevons sont des modes de cette étendue, ils sont ds cette étendue, pourtant cette

étendue est indivisible, bien que les corps ne le soient pas. Est-ce concevable ? Oui si l'on veut bien se rappeler que les modes sont ds l'attribut non à la façon ds le tout, ms à la conséquence ds le principe. Les cercles matériels, divisibles, multiples etc... sont compris ds l'idée du cercle, laquelle est indivisible - et c'est ainsi que les modes de l'étendue sont dans l'étendue.

3° Ainsi entendu Dieu est libre. de confondre liberté et libre arbitre Attribuer à Dieu la faculté de choisir est d'après Spinoza une hypothèse absurde et impie. Tout ce que Dieu fait suit nécessairement de l'essence de la substance comme il suit de l'essence du triangle que la somme de ses 3 angles fassent deux droits : tout ce qui sort de Dieu en sort nécessairement et les choses qui ont été produites par Dieu n'ont pu l'être d'une autre façon ni ds un autre ordre Qu'est ce donc que la liberté de Dieu ? C'est l'absence en lui de ttte contrainte extérieure. Dieu est l'être infini qui se développe selon la nécessité de sa nature, ms en vertu de cette seule nécessité Comme il n'y a rien hors de lui, rien ne nécessite son action la nécessité à laquelle il obéit est purement intérieure. Il est cause de lui-même "causa sui" et par là même de tout ce qu'il fait : c'est en ce sens qu'il est libre.

Nature naturée

Si Dieu est cause de tout ce qui est

en même temps que cause de soi, il n'en est pas la cause "transitive" c.à.d extérieure à son oeuvre ; il en est la cause immanente. Les modes sont en Dieu et ainsi c'est une difference de pt de vue seulement qui sépare la nature naturée de la nature naturante. Et de même que si on déduit indefiniment des conséquences d'une déf. géom. cette série indefiniment prolongée équivaudrait ds sa totalité à l'unité indivisible de la définition d'où on l'a tiré, ainsi les modes de la pensée et les modes de l'étendue qui sont pr. ns la nature naturée, même si on pouvait en apercevoir la totalité, n'exprimeraient rien de plus que l'unité des attributs divins. Ils ne sont pas sortis de ces attributs à un moment donné ; ils ne sont pas postérieurs aux attributs ds le temps ils sont coéternels aux attrib. qu'ils expriment sous des formes indéfiniment multipliées. Parmi ts ces modes Spinoza n'étudiera que ceux qui intéressent l'homme, car il s'agit ss doute d'un but pratique

I Modes de l'étendue - Ce sont les corps : ces corps sont en nombre indéfini et ils agissent et réagissent les uns sur les autres et ce qui se passe ds un corps s'explique par ce qui se passe ds d'autres corps et ainsi de suite à l'infini. Vouloir expliquer par une idée ce qui se passe ds un corps, c'est se tromper étrangement sur la nature des attributs de la substance. Les attributs ne sauraient

en aucune manière s'influencer, puisque ce ne sont pas des forces ni même des réalités, ms autant d'expressions de l'essence de la subst. De là vient qu'il est absurde de chercher ds le monde matériel des causes finales. La finalité est une des idées contre lesquelles Spinoza s'élève avec le pl. de violence. Et ce qui se passe ds les corps s'explique par les mvts des corps, ce qui se passe ds la pensée par d'autres modes de la pensée. Supposer la finalité, attribuer à Dieu un but poursuivi ds la nature, ce serait s'imaginer que Dieu a choisi, or tt ce qui est ds la nature est nécessairement " nullum rerum datur contingens" tes choses sont déterminées par la nécessité de la nature divine. Ainsi ds le monde de l'étendue Spinoza ne voit que mécanisme universel.

II - Modes de la pensée - Ce sont les esprits, les âmes ou qu. mieux dire les idées, car il n'y a pas d'âmes substances; il n'y a - c. ns disons aujourd'hui - que des phéno. de pensée ou - c. dit Spinoza - que des idées. Qu'est-ce que l'âme humaine en particulier ? C'est l'idée du corps humain. Que faut il entendre par là ? Rappelons que qu. Spinoza les modes de la pensée correspondent aux modes de la pensée [étendue], chacun à chacun, par que ce sont deux développements parallèles de attributs dt chacun exprime tte l'essence de la substance. Donc à tout corps répond une âme qui est

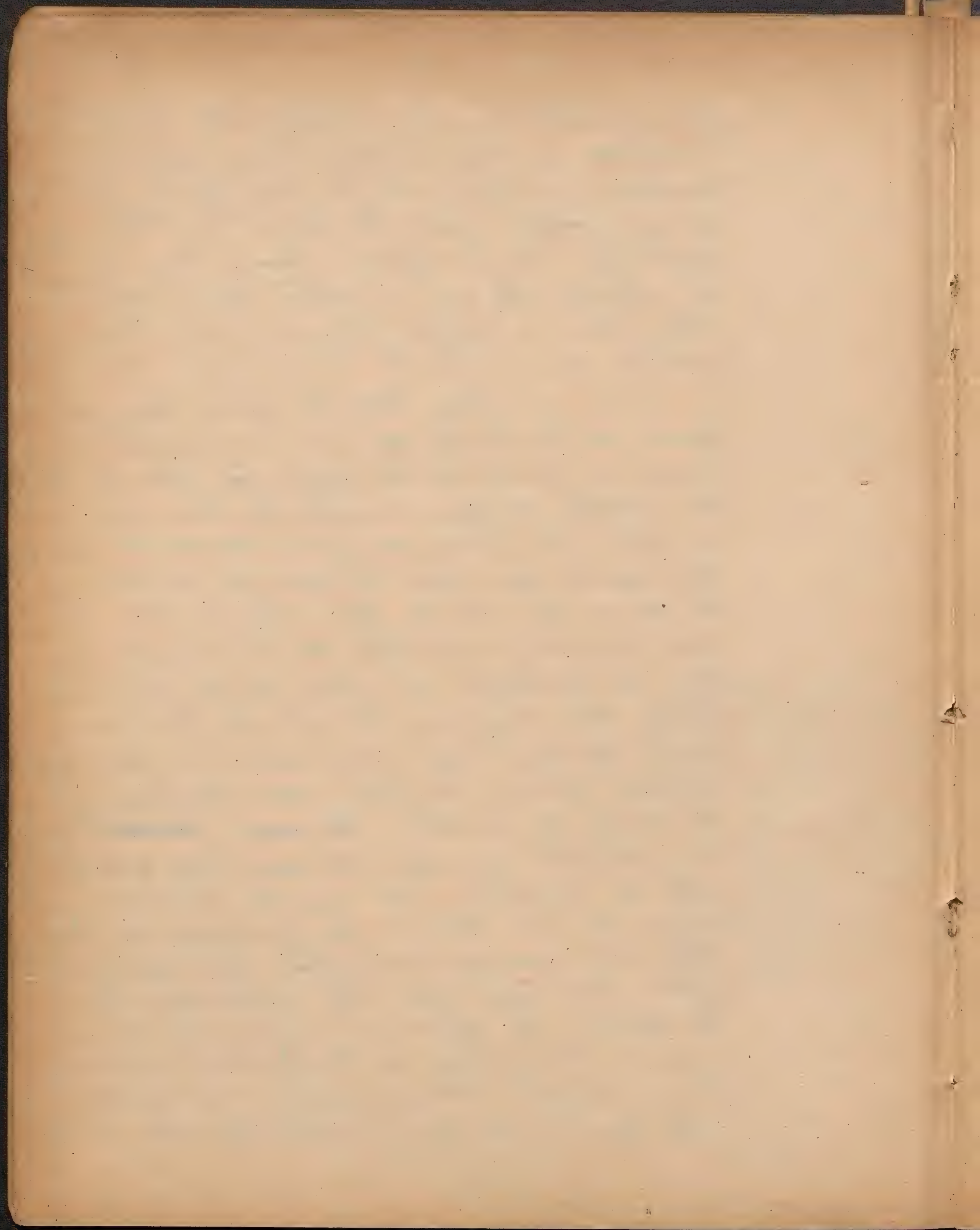
l'idée de ce corps et à cette âme répond un corps qui est comme la représentation étendue de cette idée. " L'ordre et la connexion des idées est la même que l'ordre et la connexion des choses " Il n'y a pas influence réciproque, ms parallélisme constant. Très tous ce qui se passe ds le corps humain, les phéno. phys. doiv. être représentés sous une cert. forme ds le monde de la pensée : tels sont les phéno. de l'âme, telles sont les idées de l'âme. Ms ces idées sont la réalité de l'âme et c. il n'y a pas d'âme - substance il n'y a pas davantage de facultés de l'âme. ns n'avs pas d'intelligence, ms des idées, pas de volonté, ms des volitions. Volonté, intelligence st des concepts formés par abstraction et qui expriment ce qu'il y a de commun à nos idées et à nos volitions. Tel comme ds la philos. de Spinoza l'idée de force, de puissance est exclue tout est donné en acte et pr. l'éternité avec la substance. Les idées sont les unes adéquates les autres inadéquates. &c

Spinoza entend par idée adéquate l'idée complète et par là égale à son objet "adaequata" l'idée inadéquate est une idée fausse ou douteuse en ce sens qu'elle est incomplète Notons que d'après Spinoza il n'y a pas d'erreur absolue ce que ns appels erreur est une vérité incomplète toute idée est au fond jugement en ce sens que tout mode de la pensée a comme une

tendance propre à s'affirmer, - cette affirmation est fausse ou douteuse ds les cas où l'idée n'est pas complète. L'ex. type de l'idée inadéquate est la croyance au libre arbitre. D'où vient cette croyance ? C'est que parmi les causes de nos actions ns n'en connaissons qu'un tout petit nombre, celles qui précèdent immédiatement l'acte et que ns appelons des motifs. Il ns semble alors que l'acte doit être expliqué par des motifs qui ns sont purement intérieurs, et c'est ce rapport de l'action à une prétendue force intérieure que ns appelons liberté. Ms la vérité est que cette action s'explique non pas seulement par les motifs immédiats qui ne sont que qques causes, ms par la totalité des modes de la pensée, puisque tt mode est en rapport avec tous les autres modes. Mieux encore cette action s'explique par la nature de Dieu. Elle sort nécessairement de l'essence de la substance et notre croyance au libre arbitre n'est que l'ignorance de la cause vraie de nos actions qui est Dieu. Est-ce à dire qu'il faille refuser à l'homme tte liberté ? Non, si ~~et après Spinoza~~ on prend le mot liberté au sens où d'après Spinoza on doit le prendre. Rappelons sa définition " Ea res libera dicitur quae ex sola naturae suae necessitate existit et a se sola ad agendum determinatur » P. r. que l'homme fût libre il suffirait qu'il prît conscience de la nécessité absolue à laquelle il obéit, la connaiss. par-

faite de cette nécessité l'affranchit parce qu'elle le replace en Dieu. Certes il ne peut rien changer à ce qu'il est, ni à ce qu'il fait, mais en se replaçant par la pensée en Dieu, il participe de la nature divine qui est liberté puisqu'elle est nécessité toute intérieure. Être libre, d'après Spinoza, c'est donc se pénétrer de l'idée de la nécessité universelle.

Nous sommes ainsi conduits à traiter de la Morale qui est la fin de l'Éthique. Nous avons établi qu'il ne peut pas être question chez Spinoza d'une morale au sens usuel de ce mot. Le philos. ne peut donner des conseils, la morale ne peut donner des ordres, car tout ce qui est et se fait devait être et devait se faire. L'objet de la morale n'est pas de modifier en quoi que ce soit la conduite des hommes, c'est de déterminer seult dans quel cas une conduite peut être appelée bonne, dans quel cas mauvaise. Il s'agit de qualifier ~~et non prescrire~~ peser ou plutôt de peser et non pas d'ordonner ~~et~~ de conseiller. La morale spinoziste est donc ici une statique ou dynamique de l'équilibre des passions, soit par leur composition entre elles soit par leur subordination à la raison, elle détermine dans quelles circonstances l'équilibre se produit, dans quel cas il est rompu. C'est pourquoi la morale spinoziste qui n'est que le prolongement de la



métaphysique est pl. particulièrement liée à sa théorie des passions. Cette théorie remplit la 3eme partie de l'Ethique. Ds la 4eme il est question de la valeur des passions, de la pl. ou moins gde tendance à l'équilibre que peut résulter pr. l'âme de leur composition entre elles. Ds la 5eme on définit les conditions de la liberté c.a.d. l'état d'une âme où la raison triomphe et où l'amour de ~~Dieu~~ ~~Dieu~~ l'emporte sur ttes les passions.

Qu'est-ce qu'une passion? „En tant que notre âme a des idées adéquates elle fait certaines actions; en tant qu'elle a des idées inadéquates elle souffre certaines passions." Tte chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer ds l'être. L'âme en particulier soit qu'elle ait des idées distinctes, soit qu'elle ait ~~des~~ des idées confuses s'efforce de persévérer ds l'être. Cet effort quand on le considère ds l'âme s'app. désir. Le désir est donc de l'essence même de l'âme et c'est l'origine de ttes les passions. En effet si qq. chose augmente la puissance d'agir de l'âme, favorise sa tendance à persévérer ds l'être il en résulte qq. ch. qui s'app. joie; si qq. ch. diminue cette puissance d'agir, un état s'ensuit qui est la tristesse. La joie peut se définir „le passage d'une moindre perfection à une perfection pl. gde" ou on appelle perfection la quantité d'être et la tristesse est le passage d'une

perfection plus que à une moindre perfection. Avec ces 3 éléments desir, joie, tristesse Spinoza recompose tte les passions. Ex: " L'amour est un sentiment de joie accompagné de l'idée de sa cause extérieure. - La haine est la tristesse avec l'idée de sa cause extérieure. - L'espérance est une joie mal assurée qui provient de l'idée d'une chose future ou passée dt l'événement ns laisse qq. doute - La crainte est une tristesse mal assurée etc... - Le remords est un sentiment de tristesse accompagné de l'idée d'une chose passée qui est arrivée contre notre espérance. - La commisération est un sentiment de tristesse accompagné de l'idée d'un mal qui est survenu à un être que l'imagination ns représente s. semblable à nous. - L'humilité est un sentiment de tristesse qui provient de ce que l'h. contemple son impuissance et sa faiblesse. - Le repentir est un sentim. de tristesse accompagné de l'idée d'une action que ns croy. av. accomplie par une libre décision de l'âme. " En résumé tte passion est une idée confuse cád inadéquate et puisque tte idée est celle d'un corps elle exprime qq. chose que se passe ds le corps. La passion affirme que le corps ou qq. de ses parties a une puissance d'exister pl. gde ou pl. petite que celle qu'il avait auparavant.

Les passions étant définies ns devs les apprécier au pt de vue moral. Qu'est-ce que le bien, le mal ? Spinoza ne hésite pas à définir le bien par l'utilité : ce qui est bon pr l'homme, c'est ce qui lui est utile. Ms il diffère des utilitaires en ce sens que l'utilité est pr. lui la quantité d'être. De même qu'il n'y a pas

d'idées fausses, ou incomplètes, ainsi il n'y a pas de mal d'actions mauvaises, il y a seulement des états qui contiennent moins de bonté, moins d'être que d'autres. L'idée Spinoz. par excellence en morale est l'idée d'éliminer l'idéal, de qualification entendue au sens de comparaison. Pr. savoir ce qui est bon ou ce qui est meilleur il n'y a pas lieu de chercher en dehors de l'action même un idéal auquel la comparer. Cette action est un état de l'âme qui envisagé en lui-m. a pl. ou m. d'existence, d'être et par là a une pl. ou m. gde valeur morale. L'erreur de ceux qui parlent d'un idéal en moral est comparable à celle d'un philosophe qui voit des causes finales ds la nature. L'acte se suffit à lui-m. — Avec ce criterium ns pourrons juger la valeur des passions et des états d'âme. Est bonne toute passion qui augmente notre puissance d'agir, mauvaise toute passion qui la diminue. D'ap. Spinoz. les passions qui se ramènent à la joie sont toutes bonnes, celles qui se ramènent à la tristesse toutes mauvaises. Partant de ce principe Spinoza n'hésite pas à condamner le remords, le repentir, la pitié, l'espérance, la crainte, tt ce qui est tristesse ou mêlé de tristesse. Parfois ces tristesses peuvent devenir relativement bonnes en tant qu'elles servent à combattre d'autres qui seraient encore pires. (ex. le remords, l'humilité) Si ns qualifions

ainsi les ét. de l'âme selon le pl. ou m. gde force et de tempérament, l'état de béatitude par excellence sera celui d'une âme qui ne dépend plus des passions, en qui ne se produisent plus les fluctuations des passions, ms qui vivant selon la raison se replace ainsi en Dieu. Il y a donc une moralité supérieure à celle qui résulte de la prépondérance des passions bonnes, c'est la moralité de l'homme qui vit selon la raison. En cela consiste ce que Spinoza appelle l'amour intellectuel. L'amour intellectuel de l'âme pour Dieu est l'état d'une âme qui pénétrée de l'idée de Dieu et rapportant à Dieu tt ce qui est prend conscience de sa dépendance étroite par rapport à Dieu et par là de l'universelle nécessité. Cet état est la vertu suprême, c'est aussi la béatitude ~~suprême~~ et il faut ajouter que c'est l'éternité arrivée, car l'immortalité de l'âme n'est pas la propriété d'une substance qui se survivrait à elle-même: l'âme n'est pas substance, ms en tant qu'elle prend connaissance de la nécessité, en tant qu'elle aime Dieu, l'âme se replace, pr. ainsi dire, en Dieu et par là coïncide avec l'éternité divine. Ainsi vertu, béatitude, éternité, tous ces termes sont synonymes et synonymes aussi de liberté.

Telle est la conclusion de l'Éthique. Apprécions brièvement sinon les conséquences, au moins le principe du système.

Le Spinozisme est une forme du pan-

Meisme l'on l'a appelé panthéisme géométrique, il serait plus juste de dire panthéisme mécanique. Spinoza est panthéiste en ce qu'il affirme l'immanence de la cause à ses effets et l'identité de l'absolu de Dieu aux choses. c'est le même être qui est infini ou indéfini selon qu'on l'envisage c. nature naturante ou c. nature naturée. Au fond le spinozisme est l'idée de l'universelle nécessité: la nécessité pénètre tt le système, elle est partout présente: nécessité pr. Dieu d'être en vertu de sa définition, nécessité pr. Dieu de s'exprimer de ttes les manières possibles d'où une infinité d'attributs, nécessité pour les modes de sortir de la substance et de la réfracter indéfiniment - et comme la nécessité explique tt, c'est par la connaissance de la nécessité que ns atteignons au bien, à la béatitude. Ce qui fait la force du système en fait aussi la faiblesse. C'est en développant l'idée de la nécessité math. que Spinoza a levé les gdes difficultés théoriques du cartésianisme, ms il a dû sacrifier la liberté au sens de libre arbitre, libre choix, la justice, le mérite, le démérite, le devoir, bref tt ce que postule la raison pratique. nulle part la raison spéculative ne triomphe autant que ds ce système, nulle part la raison pratique n'est autant sacrifiée. Leibniz discute:

"Spinoza aurait raison s'il n'y avait pas de monades" Il serait aussi juste de dire : Spinoza aurait raison s'il n'y avait ni libre arbitre, ni mérite.

Ms on peut aller pl. loin et se demander si ce sacrifice absolu de la contingence, de ll libre choix, lequel a entraîné pr. Spinoza la nécessité de sacrifier l'idée de force, d'action (au sens dynamique du mot) n'a pas compromis la valeur de sa doctrine spéculative elle-même. En effet Dieu pr. Spinoza est l'essence d'où les choses découlent nécessairement à la manière mathématique. Nulle part il n'y a de force, d'action réelle, ms une définit. mathém. qui s'épanouit en proposit. mathémat. les coéternelles à cette définit. Or ns le demandons, et expliquez, une fois le principe posé, que qq. ch. en sorte ? Dieu est donné c. infinité et c. unité, c. substance : quelles raisons trouver ds sa définition pr. qu'il s'épanouisse en modes ? pr. quelles raisons les choses sortent-elles de Dieu ? Sans doute une définit. étant posée, c. celle du cercle, les propriétés du cercle sont posées aussi, ms à condit. qu'on fasse intervenir l'intellig. active du mathémat. qui déduise les conséq. de la définit. Allons pl. loin : même en faisant intervenir une intelligence active, la déduction sera impossible, l'unité sera tjrs unité et la multiplicité n'en sortira jamais si l'on ne compose pas cette unité avec qq. autre chose. Un correspondant de Spinoza lui faisait observer que d'une défini. le géomètre ne tire rien, il faut qu'il

[illegible]

compose cette proposition avec d'autres. L'idée de cercle par elle-m. reste ~~illusoire~~ stérile, il faut pr. en déduire les propriétés du cercle féconder cette idée, on imaginera de tracer des lignes sur la figure. Ainsi l'unité divine c.à.d. la subst. envisagée en elle-m. restera indivisible si on ne met pas en elle un principe d'action, d'expansion qui expliquera son développement en modes, et sa réfraction en objets finis. Ainsi en se condamnant à ne voir partout que le rapport mathem. de princ. à conséq., que nécessité mathém, Spinoza a non seult fait table rase des notions les plus chères à la conscience (liberté, mérite etc...), ms encore rendu inexplicable, inintelligible même le passage de la substance et de ses attributs aux modes : c'est que la liberté est au fond des choses, non pas la liberté entendue au sens d'une nécessité intérieure ms la liberté vraie c.à.d. la création c.à.d. le progr. c.à.d. l'apparition de qualités tjrs nvelles et sans doute tjrs contingentes. Il reste que le Spinozisme est l'expression la pl. parfaite qu'on ait jamais donnée à la doctrine de l'universelle nécessité.

—

De cive paraît en 1642
le Léviathan ou la matière, la forme et l'autorité du gouvernement
Logica
En même temps que politique il est aussi un physicien et un logicien.

Il est matérialiste encore qu'il ait déguisé son matérialisme. Pr. lui tt se ramène à des corps et mvt des corps. C'est pr. lui la sensat. serait une réaction du corps contre l'impress. venue du dehors, ce qui n'est pas absolument l'idée d'Epicure. Les idées dérivent des sensat. L'idée générale est un nom qui sert à connoter un cert. nbre de sensat. qui se ressemblent, c'est le premier nominaliste moderne. Il définit ensuite les degrés de généralité des idées : les opér. mentales d'après lui se ramènent à 2 processus : addition (idées de pl. en pl. compréhensives) et soustraction (idée de pl. en pl. vides, de pl. en pl. générales) Cette vue intéressante qui ~~[illegible]~~ auraient pu lui inspirer d'application du calcul à la logique. La sensat. mise à part Hobbes se rallie à Epicure

Son originalité est en politique : il part de ce pt. ~~de départ~~ que la seule tendance naturelle est l'égoïsme ; aussi à l'ét. naturel l'h. cherche uniquement la satisf. de ses inst. naturels, il rencontre les instincts des autres hommes, c'est le pl. fort qui l'emporte et le droit se confond avec la force. Cet état de guerre amène par une réact. naturelle le bes. de la paix par que l'h. reconnaît ds la paix son intérêt. En effet l'ét. de nature ne peut satisfaire ts les bes. de l'homme, cert. de ses besoins

moraux. L'h. cherche alors la vie sociale. Il voit que la soc. n'est pos. que s'il abandonne son droit càd sa force. Il abandonne à un souverain. Il y a plus. formes d'états, Hobbes préfère l'ét. monarchique; ds ts ces ét. ts abandonnent leurs droits au souverain qui est le droit, car il réunit ds lui la force. Hobbes n'a pas dit explicitement que l'ét. s'est passé ainsi, c'est plutôt une explication juridique, l'ét. doit se passer c. si la société avait pris naissance à la suite d'un contrat. Pr. Rousseau l'état de nature est l'état idéal, pr. Hobbes l'ét. de nat. est le pl. misérable, pr. Rous. le rôle de l'ét. est de ns éloigner de la nature, pr. Hobbes ce serait plutôt de réagir contre la nature aussi, ms pr. ns amener au mieux

# La Philosophie du XIXème siècle -

-

L'Ecole française - 2 écoles en France au XIXème siècle, 1° l'école de Maine de Biran, et celle de V. Cousin, école spiritualiste - 2° l'école positiviste

Le Positivisme - A. Comte fut le disciple et adopta en général les idées de Saint-Simon. Autre disciple de Saint Simon: Fourier. - Saint Simon, homme bizarre, grand seigneur qui sut abandonner ses titres sous la Révolut. et l'Empire pr. les reprendre sous la Restauration. Vint à la sociologie sur le tard. Philosophie mystique - La partie qui a influé sur le positivisme, c'est sa sociologie, pr. Saint Simon qui a été frappé de l'inégalité parmi les hommes et a lu et approfondi Rousseau voudrait que chacun fut récompensé "selon sa capacité et ses œuvres", aujourd'hui la justice ne joue aucun rôle ds la répartition de la richesse sans s'être prononcé sur la man. de faire une équitable répartit., ses tendances permettent de voir que c'est l'Etat qui d'après lui devrait juger de la capacité et des œuvres de chacun. Saint Simon a eu le 1er l'idée d'une étude des sociétés, des lois qui les régissent, d'un art qui compenserait ce qu'il y a de brutal et d'injuste ds la répart. des richesses. C'est ce que A. Comte lui a pris - Fourier a ajouté une

ique un peu étrange en se fondant sur l'attraction passionnelle: chacun a une passion fondamentale qui le différencie des autres, il est conforme à la nature de travailler chacun selon sa passion, ainsi le trav. est désagréable parce qu'on travaille contre ses goûts. Ds le sys. modèle ce ne sera pl. le hasard qui distribuera le travail et chacun sera récompensé selon ses capacités et ses œuvres. Fourier déclare ses théories applicables à de petites sociétés, il faut donc limiter les sociétés pr. pouvoir y appliquer ces vues théoriques (le phalanstère de Fourier où chacun les instruments de travail seuls mis en commun et où chacun obtient selon ce qu'il fait!

Les origines du Comtisme sont donc les idées de Saint Simon. L'idée de Comte a été d'instituer une sc. de la société. A. Comte mathématicien, élève puis professeur à l'Ecole Polytechnique, eut des disciples célèbres en France et à l'étranger: il trouvera ds Mill un disciple et un ami - en France Littré. A. Comte emprunte à St Simon l'idée de l'import. d'une sc. des soc., puis une idée qui in regarde chez lui c. adventice, mais qui a été au fond de sa pensée, bien qu'elle ne se

développé qu'à la fin de sa vie, c'est l'idée de cette relig. nouvelle. Une relig. de Dieu est impossible, car la réalité transc. est inconnaissable, une relig. de la nature n'est guère acceptable, il vaut mieux une religion de l'homme qui en se devenant fera de soi le but de ses progrès.

1° Quel est le but de la sc. 2° Quelle a été l'évolut. de l'esprit humain. Cette 2ème quest. doit être résolue av. la 1ère. C'est la loi des 3 états : 3 méthodes employées par l'esp. hum : méth. théologique, méth. métaphysique, méth. positive. D'où 3 états : ét. théologique, recherche des connaissances absolues, explicat. de l'univers par puissances surnaturelles — ét. métaphysique : les agents surnaturels remplacés par des forces abstraites, des entités conçues c. capables d'expliquer tous les phéno. observés — ét. positif, l'esprit hum. reconnaît l'impos. des notions absolues, il cherche uniquement à découvrir les relations invariables de success. et de similitude des phéno. L'explicat. des faits ne consiste pl. qu'à les réunir.

Comte prétend que les civ. sc. gardent des traces de ces 3 états — que ds chaque individu il y a 3 périodes : théologique ds son ~~jeunesse~~ enfance, méta-

physiciens de sa jeunesse - physiciens de son âge mûr -

Quelle serait la vraie nature, le but de la sc. ? Conn. les faits et les enchaîner par des lois, voilà - tte la sc., le corps. aidé du raisonnement. Elle laissera de côté les causes pr. ne rechercher que les lois. La cause est entâché de metaph., les lois sont simplement le ~~resultat~~ résumé des faits. La cause generatrice est une entité metaphys. pr. conn. le but de la sc. il faut classer les sc. La classif. des sc. qui repond à l'evolut. de l'esprit serait - repose sur le princ. de la generalité decroissante

On a commencé par les math, puis astronomie, physique, chimie biologie et de la pér. posit. on va passer vers la sociologie qui doit être le but de ttes les autres sc. La psych. n'est qu'un chapitre de la biologie car la meth. obj. en ps. est seule valable. Cette classif. a été attaquée par Spencer un positiviste de la hiérar des sciences et s'appuie sur les math. où on serait parti du particulier (arithmetique) pr. passer par l'algebre et arriver à l'analyse qui est bcp pl. générale

en mathém.
d'après Comte, il est vrai, on va plutôt du tout aux parties : et c'est ce que conteste Spencer. L'astronomie est la sc. qui embrasse l'étude de la force physique la pl. générale, celle à laquelle se ramèneront peut être ttes les autres. - Pr. Spencer la marche du particulier au général est pl. habituelle à l'esprit : cf. les mathématiques - la biologie qui a envisagé des corps vivants, puis le progrès a montré qu'il fallait s'occuper de chaque organe, puis de chaque tissu, enf. de chaque ~~org~~ cellule, allant tjrs à des éléments de moins en moins concrets, de moins en moins visibles par eux-m. - Ms il y a 2 espèces de généralité celle qui a frappé un esprit non cultivé, c'est celle de Comte, celle qui découvre un esprit scientifique celle ~~qui~~ Spencer. Spencer et Comte ont raison l'un subjectivement, l'autre objectivement.

La sociologie est ds l'idée d'A. Comte la sc. de l'avenir, celle qu'il app. la physique sociale. La sociologie est le but de ~~toute~~ la philosophie positive, les autres sc. sont des

moyens et la sociologie est la fin. Cette sociologie devient av. 2 parties : la statique sociale et la dynamique sociale. En définissant la loi un rapport qui résulte de la nature des choses, Montesq. av. vu un côté de la quest. la statique sociale. Comte introduit une compar. dt on abusé depuis : la société comparée à un organisme. De le corps humain et de la société l'ordre, est le progrès. Comte a subi l'infl. de Condorcet, de theoriciens de l'idée de progrès. La sociologie prendront son pt d'appui surt. sur l'hist. et la biologie.

Comte exclut la psychologie parce qu'elle se sert de la méth. d'observat. intérieure, celle-ci lui paraît défectueuse.

Ce qu'il faut retenir du positivisme c'est cet essai si fructueux d'une philosophie des sc., et d'une science sociologique. Comte a indiqué les gds lignes de la méth. sociologique.

Quant à la religion fondée par A. Comte ce n'est pas une pièce de rapport :

Comte a pris en cette idée empruntée à St Simon ~~avant~~ que l'intelligence doit être soumise au cœur et la 2me p. de sa vie (fondat. de cette relig.) n'est pas une période d'aberration - elle av. été préparée par les deux autres

2° l'École de M. de Biran et de V. Cousin - M. de Biran député sous la Restauration, a philosophé surt. p. lui - bcp de ses ouvrages publiés après sa mort - Mémoire sur l'habitude est son 1er ouvrage, partout teinté de sensualisme, part. de Condillac, en s'approfondissant il s'aperçut que la sensual. ne suffisait pas. Après le sensualisme la voie s'ouvrait à une philo. qui s'appuyait sur l'intell. ou à une philo s'appuyant sur la volonté. Cette dern. est la philo. de M. de Biran. Sa philo protestat. peut être contre le relativisme de Kant, surt. contre le sensualisme de Cond. Ds la 2me pér. de sa vie au dessous de ts les phéno. il croit trouver le princ. de l'être ds l'effort, l'être étant le vouloir. Il poursuit cette idée jusqu'à ses dern. conséq. séparant drame qui fait effort de celle qui sent. La philo de M. de Biran n'est claire que ds cette analyse qui part de l'effort l'essence

du mot. M. de Biran, ds une dern. perio-
de de sa vie aboutit à des concept. mys-
tiques. Sa philosophie n'a pas eu une
gde infl. car l'éclectisme lui-m. s'est
éloigné de pl. en pl. de M. de Biran, car
il a laissé de côté l'observat. intér.,
le préconisant Aps, ms la pratiquant peu.

V. Cousin. Parti du panth. ou qq. ch.
s'approchant, il connut et étudia
Kant et crut pl. tard av. réfuté
Kant. Son idée dominante était la
valeur dominante de la Raison, il a
cru trouver le pt faible de la doctr.
Kantienne: il y a une Raison impers.
composée de qq. principes, surt. substance
et causalité, nécessaires, absolue, éternels,
existant en soi hors intellig. en tant
qu'elle en participe soit directem. et
en les appliquant crée une sc. qui a une
valeur absolue. Il aurait fallu réfuter
Kant par le menu, c'est ce que Cousin
n'a pas fait. Partant de cette
idée il a parlé de ses essences sup.,
beau, vrai, bien, Platonisme rénové
et affaibli.

Cousin a essayé d'une Philo à
l'Hist. de la Philo. by comm. ~~historiq~~
~~..~~ p. le sensualisme, puis par opposit.

voyent l'insuffis. du sensualisme con-
pense à l'idéalisme, de la lutte entre
sensual- et ideal. Arrêt le scepticisme
l'esprit fatigué passe au mysticisme
ou à la croy. sans raison. Cepdt
il y a du progrès car chacun de ces
4 syst. revient tour à tour, mais
complété. Le progrès n'est pas un cer-
cle, mais se fait en spirale - Classif.
insuffis. le sensualisme est un [illegible]
de la philosophie. Le scepticisme n'
pas une tendance positive en philosop.
c'est une negat, une impulsion à
chercher, le mysticisme, l'idéalisme [illegible]
des tend. philo, mais Cousin n'a pas app-
fondi la tend. idealiste.

L'eclectisme n'a été préféré
par Cousin que par une dyscr. d'aune
cette meth. consistant à faire un choix
de ce qui devait rester de chaque syst
mais il s'aperçut lui-n. qu'on ne bâtit
point syst. de philo. de pièces et de
morceaux et il l'a abandonné ver-
tuellement.

Il s'est fortlo inspiré des Leonard pr.

la 1890, excepté de la theorie de la raison des Anciens

Proudhon et la morale indépendante - Idée developpé par Proudhon puis ses disciples (Revue de morale indépendante) Philosophie sociale de Proudhon est assez abstruse, il procedant par antithèse et thèse c. Hegel - Pr. la mor il la détache de Cte methaph. ms tau par subtilités. cherche un fond. matér de l'interet, Proudh. part de la liberté l'h. nait libre, il doit continuer d'être libre Cette philo. se rattache aux th de Rousseau, ce sont les theor. de Rouss reprises et accommodées à de nveaux be Il suffit de considér cette lib. innée pr etablir droit et devoir Le dr. est la liberté par ns rapport. en naissant, la lib. ns est donnée la pl. gde fois. par la nat. le d illimité à l'ét. de nat. devient limité de la societe Les dr. en tant qu'exprim la lib. nat. voilà le fond. de la mor. Si les h. ont des dr. naturels, le devoir s'ensuit Si je puis exiger le respect de ma liberté, de mon droit, les autres ont des dev. envers moi. Le devoir est le corollaire immédiat du droit. Ds l'ex. spec le devoir est donné, l'absolu, ds l'ex. de

Proudhon c'est le droit qui est donné d'ab.

Ms. la prat. est de savoir jusqu'à quel pt cette lib. peut idealement resister aux empietements. Confusion du fait et du droit. De ce que ~~ma~~ liberté existe naturellement, il ne suit nullement qu'on doive respecter ma liberté. Il faut pr. fonder le dr. autre chose que le fait de la liberté. L'idée de ceux qui fondèrent la Revue de morale indépendante était aussi de la séparer de la religion. En un sens on pourrait dire que la mor. de Kant est aussi un essai de morale indépendante.

—

La Psychologie allemande.

—

Herbart, Lotze - Wundt

Wundt est un physiologiste, un sgne et un métaphysicien. La métaph. de Wundt s'inspire tr. directemt de Leibniz et même de Schopenhauer. Déjà chez Lotze une théorie de l'âme assez voisine de celle de Leib. Wundt est parti de cette idée que ce que nous pouvons atteindre de l'être est la tendance la volonté, on n'arrive pas à l'essence des choses, ms seulemt à un intermed. la volonté - L'Univers est formé de centres dynamiques, les représentat. ont chacune une volonté, elles s'entrecroisent, s'unissent

la psyc., la physique, la physiologie ne peuvent
l'expliquer. il faut une metaphys. L'originalité de la metaphys. est d'être la pr[...]
des faits.

Sans repousser l'observ. par la consc., Wundt estime cepdt qu'il faut que la sc. observ. emprunte à la sc. ses procédés de mesure et par là devienne objective. Il accepte la loi psycho-physique de Fechner avec quelq. modificat. peu import. Sa theorie de la percept. est la part. la pl. originale Sur ce pt. Wundt a varié, d'ab. il a été d'avis que les sensat. seraient la conclusion d'un raisonnement inconsc. et tandis qu'on consid. le raisonn. c. le fait le pl. élevé de la vie mentale Wundt en faisait [...] procédé le pl. simple de la vie psych. Les sensat. forment des synthèses, idées et ces [...] dern. forment de nvelles synth. progressivement. Cepdt il n'est pas associationniste [...] [...]dit. postes. il substitue une autre theor[ie] moins précise : il distingue entre les mot[ifs] nerveux inconsc. et l'aperception

Cette psychologie a vécu, l'assoc s'est fondu ds l'evolutionn. et ds la philo. des physiolog. ~~Mais ds ce~~ Elle a été prise à ttes les pieces par Mill. prin général, des associat. est c. la loi de ey physique - puis applicat. aux differ de la +gie, logique et morale

L'evolutionisme est devenu doctrine qui enveloppe tout:

La théorie de l'âme chez Plotin (Bergson : cours d'Histoire de la philosophie - manuscrit)

---

C'est le corps qui est dans l'âme

l'Un (= le Bien)
↓ l'intelligence (les idées) νοῦς
↓ l'âme du monde - idées multiples

—

Le néo-platonisme d'Alexandrie : Plotin

